

BIBLIOTHECA  
IBERO-AMERICANA

VERVUERT

*Caroline Schmauser y Monika Walter (eds.)*

## ***¿«¡Bon compañero, jura Di!»?***

*El encuentro de moros, judíos y cristianos  
en la obra cervantina*







Caroline Schmauser / Monika Walter (eds.)

**¿«¡Bon compaño, jura Di!»?**

**El encuentro de moros, judíos y  
cristianos en la obra cervantina**



# BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Publicaciones del Instituto Ibero-Americano

Fundación Patrimonio Cultural Prusiano

Editado por Dietrich Briesemeister

Vol. 68

BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

**Caroline Schmauser y Monika Walter (eds.)**

**¿«¡Bon compañero, jura Di!»?**

**El encuentro de moros, judíos y  
cristianos en la obra cervantina**

VERVUERT · IBEROAMERICANA · 1998

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

¿«**Bon compañero, jura Di!»?** : el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina / Caroline Schmauser y Monika Walter (ed.). - Frankfurt am Main : Vervuert ; Madrid : Iberoamericana, 1998

(Bibliotheca Ibero-Americana ; Vol. 68)

ISSN 0067-8015

ISBN 3-89354-568-9 (Vervuert)

ISBN 84-95107-01-5 (Iberoamericana)

© Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 1998

© Iberoamericana, Madrid 1998

Reservados todos los derechos

Citación del título: *Don Quijote* II, 54, 434

Composición: Axel Schönberger / Anneliese Seibt

Diseño de la portada: Michael Ackermann; ilustración:

*Juglar castellano cantando, acompañado de un juglar moro*

(Cantigas de Santa María, 120; Ms. Escorialense b-i-2)

Este libro está impreso íntegramente  
en papel ecológico blanqueado sin cloro.

Impreso en Alemania

## Índice

Caroline Schmauser / Monika Walter (Berlín):	
Advertencia .....	7
Jean Canavaggio (París):	
La estilización del judío en <i>Los baños de Argel</i> .....	9
Ottmar Hegyi (Bad Nauheim):	
Cervantes y la Turquía otomana: en torno a <i>La gran sultana</i> .....	21
Monika Walter (Berlín):	
La imaginación de moro historiador y morisco traductor: algunos aspectos de la ficticia autoría en el <i>Don Quijote</i> .....	35
Michel Moner (Toulouse):	
Moros y cristianos en el <i>Quijote</i> : el caso de Zoraida, la mora cristiana ( <i>Don Quijote</i> I, 37-42) .....	49
Hans-Jörg Neuschäfer (Sarrebruck):	
Un episodio intercalado: el morisco Ricote y su hija Ana Félix ( <i>Don Quijote</i> II, 54 y 63-66) .....	63
Caroline Schmauser (Berlín):	
Ricote, Sancho y los peregrinos ( <i>Don Quijote</i> II, 54): comunicación verbal y no verbal en los encuentros interculturales .....	71
Christoph Strosetzki (Münster):	
El <i>Quijote</i> frente al protestantismo .....	91
Aurora Egido (Zaragoza):	
Las voces del <i>Persiles</i> .....	107
Michael Nerlich (Berlín):	
<i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda</i> : proyecto histórico-iluminado de una cultura europea .....	135
Direcciones de los autores .....	163



**Caroline Schmauser / Monika Walter (Berlín)**

## **Advertencia**

El 24 y 25 de noviembre de 1994 se celebró en la Sala Simón Bolívar del Instituto Ibero-Americano de Berlín el coloquio «Europa crisol de culturas: el encuentro de los mundos del islamismo, del judaísmo y del cristianismo en la obra de Miguel de Cervantes Saavedra», organizado y financiado conjuntamente por la Universidad Técnica de Berlín y el Instituto Ibero-Americano de Berlín. En la convocatoria participaron Jean Canavaggio (París), Aurora Egido (Zaragoza), Ottmar Hegyi (Toronto), Michel Moner (Grenoble), Hans-Jörg Neuschäfer (Sarrebruck), Michael Nerlich (Berlín), Caroline Schmauser (Berlín), Christoph Strosetzki (Münster) y Monika Walter (Berlín). Maurice Molho, gravemente enfermo, tuvo que suspender su participación en el último instante. Moriría en 1995.

El el transcurso de las animadas e intensas discusiones que marcaron todo el coloquio se confirmó la fascinante modernidad del famoso autor del Siglo de Oro: a una Europa que se volvía progresivamente incapaz de dialogar con las religiones no cristianas y la otredad cultural supo el español extraerle todavía una encantadora franqueza intercultural de extraordinaria vigencia. Las contribuciones de cada uno de los participantes ilustraron en qué medida se ha extendido el espacio de confluencia literaria dentro de los géneros propios de la obra cervantina mucho más allá de las fronteras europeas del mediterráneo: desde el norte de Europa hasta Turquía y Argelia. Tal amplitud en la perspectiva se reveló especialmente enjundiosa con vistas a la reinterpretación de cada una de sus obras. Particularmente fue apreciada en este contexto la — todavía subestimada — última obra de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*.

El simposio señaló de qué manera ofrece aún la obra cervantina ideas y perspectivas para el manejo de las situaciones conflictivas en la cultura de hoy. El trato, tan sumamente consciente como competente de Miguel de Cervantes Saavedra con la mentalidad, los valores morales, así como las formas de representación de los miembros de religiones no cristianas, contrasta llamativamente con la ineptitud histórica extendida por la Europa actual en su encuentro con diferencias y alteridades culturales. Él no pregonaba ninguna postura unilateral de tolerancia moral, sino que presenta una astuta y ambivalente amalgama de las más diferentes perspectivas y variantes de los problemas, que proceden, respectivamente, de tradiciones narrativas culturalmente distintas y experiencias sociales diferentes: y deben acreditarse en

ejemplos individuales concretos. Así entra Cervantes en una relación sorprendentemente vital con una literatura abierta; no ‘multicultural’ a la moda, sino realmente literatura polifónica del momento actual.

Para concluir vaya nuestro agradecimiento en particular al sr. profesor Dr. Michael Nerlich por haber aportado la idea del coloquio y contribuido con su esfuerzo personal al éxito del evento. Reciban también nuestra gratitud el Instituto Ibero-Americano y la Universidad Técnica de Berlín por su apoyo financiero del coloquio y los señores profesores Dr. Dietrich Briesemeister y Dr. Klaus Zimmermann en sus cualidades de amables anfitriones del Instituto Ibero-Americano de Berlín, que ha financiado también la publicación de las actas del coloquio, y especialmente el sr. PD Dr. Axel Schönberger, por su ejemplar redacción del manuscrito.



Jean Canavaggio (París)

## La estilización del judío en *Los baños de Argel*

En comparación con la presencia multiforme y recurrente del Islam, tanto turco como moro y morisco, el mundo judío ocupa en la obra de Cervantes un lugar mucho más modesto. En primer lugar, los judíos cervantinos, en el sentido estricto de la palabra — o sea, a exclusión de los conversos — se nos aparecen ubicados en un ambiente extrapeninsular y exótico, el de Argel y Constantinopla. Además, no sólo asoman en textos periféricos, con respecto a las *Novelas ejemplares* y el *Quijote*, sino que, en las dos comedias que los acogen — *Los baños de Argel* y *La Gran Sultana* — quedan encasillados en secuencias de carácter episódico. No obstante, el valor y significado de estas secuencias ha dado lugar a opiniones controvertidas y hasta a interpretaciones contradictorias; más especialmente, aquellas que pertenecen a la primera de estas dos piezas, tanto por su mayor amplitud como por la visión ambigua que nos ofrecen del judío argelino. Para apreciar más exactamente esta ambigüedad y tratar de medir su alcance, nos centraremos, pues, en el caso más significativo de *Los baños de Argel*.

Observación previa, que importa hacer de entrada: en las cuatro secuencias de *Los baños* en las que interviene un judío, no es éste el que anima la acción, sino su antagonista, la «figura de risa» de la comedia, el sacristán Tristán. Este, que resulta ser uno de los cautivos del baño, se burla en dos ocasiones, en la jornada segunda, de su víctima. Primero, después de reírse de su aspecto, trata de obligarle a llevar a casa de su amo el barril con el cual venía cargado. La negativa del judío, que no quiere contravenir a la ley del sábado, desencadena la ira y las amenazas del sacristán, hasta el momento en que, a petición de un anciano, cautivo también, que ha presenciado el incidente, consiente renunciar a su intento (versos 1258-1309). Más adelante, y en la misma jornada, reaparecen, aunque esta vez sin testigo, burlador y burlado. Ocurre ahora que el sacristán ha robado una cazuela al judío y no se la quiere devolver hasta que el otro la rescate, y esto a pesar de ser día prohibido para contratar (versos 1672-1724). Por fin, en la tercera jornada, ambos comparecen ante el rey de Argel, a consecuencia de otro robo de mayor alcance, el de un niño de pecho, raptado en la judería por el mismo Tristán (versos 2514-2528). Este no tiene más remedio que obedecer al rey, librando su presa; pero los judíos de Argel, espantados, deciden rescatar a su verdugo para recobrar la tranquilidad perdida (versos 2824-2855).

Como se echa de ver, la presencia del judío en esta comedia parece más bien accidental. Pero esta impresión se disipa en cuanto nos percatamos de que es elemento de una construcción dramática compleja, ajena a los criterios de la praxis lopesca, tal como la define, por las mismas fechas, *El Arte Nuevo de hacer comedias*. En vez de establecer, desde el principio, una conexión orgánica de las intrigas, Cervantes hace que cada una de las que van alternando a lo largo de la acción, siga su desarrollo propio. Una primera se ordena en torno a los amores de Don Fernando y Costanza, requeridos al mismo tiempo por sus respectivos amos, en una manera de *rifacimento* de la acción central de *El trato de Argel*. Otra intriga, a cargo de una segunda pareja, formada por Don Lope y Zahara, reelabora la historia del Cautivo, interpolada en la primera parte del *Quijote*. Por fin, dos intrigas episódicas se combinan con ellas: la primera, protagonizada por el anciano cautivo y sus dos hijos, Juanico y Francisquito, conoce un final trágico, con la muerte violenta del menor; la segunda es la que anima, precisamente, el sacristán a través de varias ocurrencias, entre las cuales los tres encuentros con el judío ocupan especial relevancia. A primera vista, no hay más trabazón aparente que la que nace de la coincidencia de los personajes en las tablas: así cuando concluye el primer incidente entre Tristán y el judío con la intervención del anciano a favor del segundo. Pero, de hecho, esta coincidencia no hace sino plasmar en el escenario, en una visión casi prismática, el perspectivismo de las múltiples trayectorias que se entrecruzan ante los ojos del espectador. Referidas a una común problemática, las conductas individuales no son, como en Lope, los hilos de una misma maraña, sino que se corresponden como las figuras de una retablo, colocadas dentro de un orden del mundo que las trasciende y del que depende, en última instancia, su significado.

No cabe la menor duda de que, en las interpretaciones que se han dado de las secuencias que nos cumple examinar, no se ha tenido en cuenta, hasta una fecha reciente, la peculiaridad de dicha construcción. Al contrario, estas secuencias han sido generalmente desconectadas del resto de la comedia, como si fueran meros episodios desglosables, al estilo de los pasos de Lope de Rueda. Así se entiende mejor la lectura que, en 1925, Américo Castro hizo de dichos episodios en *El pensamiento de Cervantes*. Lo que llamó entonces la atención de don Américo, es que las burlas crueles de que son víctimas los judíos de *Los baños de Argel* — así como los de *La Gran Sultana* — estas burlas, pues, no están suficientemente condenadas ni contrapesadas por el autor, el cual dos veces atribuye tales desdichas a la pertinacia hebraica. Y concluye Castro:

No veo, pues, base sino para afirmar que por unas y otras razones — antijudaísmo de español, opinión formada en Argel, donde el judío era un pobre ser, blanco de la saña de moros y cristianos, concesión a la opinión corriente — Cervantes aparece como lo que hoy llamaríamos un antisemita.<sup>1</sup>

Con respecto a esta conclusión, el nuevo examen de estas burlas, iniciado por el mismo Castro en 1966, revela un cambio radical de perspectiva: un cambio que, como era de esperar, se sitúa en la línea de su nueva visión del pasado de los españoles, forjada, a raíz del exilio, en el taller de *La realidad histórica de España*. En vez de imponer, como antes, una lectura anacrónica y entorpecedora, puesto que orientada por un «antisemitismo retrospectivo», prefiere hacer resaltar, esta vez, la manera como se nos ofrece aquí la expresión multidimensional de una difícil convivencia, contemplada por el espectador desde distintos puntos de vista. Frente al antijudaísmo vulgar, encarnado por Tristán, el judío de *Los baños*, observa Castro, no se limita a manifestar su dolor por la violencia que se le hace. Su fidelidad a sus ritos le lleva a resistir, hasta no poder más, a su verdugo. Más aún: la constancia con que reivindica su fe, al no querer romper la ley del sábado, contrasta con la anchura de conciencia de la que ha hecho gala, momentos antes, el sacristán: efectivamente, Tristán acaba de confesar al anciano cautivo que, si bien en la fe es de bronce, no deja escapar la menor oportunidad de amenizar su esclavitud. Además, subraya Castro, cuando la tensión entre burlador y burlado llega a ser difícilmente tolerable, la oportuna intervención del anciano, movido a compasión, hace que el sacristán desista de su empresa. Así pues, en tanto que la descalificación del sacristán impide al espectador identificarse con él, la petición de un cristiano ejemplar, como viene a serlo el padre de Juanico y Francisquito, sella el triunfo de la tolerancia. Esta tolerancia, claro está, debe situarse dentro de los inevitables límites impuestos por el acatamiento al dogma: origina, en efecto, una solución baciyélmica según la cual el mismo cautivo que hace, a su modo, de «amigable componedor», no deja de explicar que «todo ello se debe al ‘gran pecado’ cometido por el pueblo de Israel» (Castro 1966: 87). Se comprueba, pues, de esta forma, la prudencia de un Cervantes que, al decir de Castro, sabía muy bien para quiénes y dónde escribía y, por consiguiente, no quería incurrir en ingenuidades quijotescas.

Del cotejo de estas dos interpretaciones se infiere, pues, la drástica revisión operada por Castro: no sólo al sustituir una lectura un tanto somera por otra más matizada y sutil, más atenta también al perspectivismo cervantino, sino al tener en cuenta las connotaciones de un diálogo que plasma en las tablas el enfrentamiento de

---

<sup>1</sup> Castro ([1925] 1872: 291). Hay reedición moderna de esta obra (Bauer / Landauer 1927). El que haya sido atribuida a otros autores, como el Dr. Sosa, compañero de cautiverio de Cervantes, no merma, ni mucho menos, el valor de este testimonio.

dos razas y dos culturas. Ahora bien, esta misma plasmación o, para mejor decirlo, esta teatralización, en el pleno sentido de la palabra, es algo que don Américo parece soslayar en uno y otro caso: precisamente al desconectar estas secuencias del contexto de la obra, para enfocar el encuentro del judío y del cristiano desde un supuesto predominantemente ideológico: sea el «pensamiento» de Cervantes, tal como lo entendía Castro en 1925; sea la «vivencia» personal del escritor, en una España conflictiva nacida del triunfo de la casta mayoritaria. Pues bien, en reacción con esta aproximación, inevitablemente reductora, la configuración de estas tres secuencias necesita, por un lado, examinarse dentro de su genuino contexto. Por otro lado, su concatenación no puede entenderse si no la referimos a un código estético-teatral específico, ajeno, como ya vimos, a los criterios de la fórmula lopesca.

Dentro del complejo sistema de correspondencias elaborado por la dramática cervantina, especial interés ofrece la trayectoria completa de Tristán: su cobardía, al abrirse la acción de la comedia con la secuencia liminar del saqueo, por los piratas argelinos, de un pueblo costero cuyos vecinos pierden su libertad (versos 1-102); luego, sus desplantes al comparecer por primera vez, en el puerto, ante el rey de Argel, tras desembarcar de la galera de Morato Arráez (versos 722-761); sus deslices, confesados al padre de Juanico y Francisquito (versos 1157-1216); sus improperios contra los morillos, cuando éstos se burlan de él, recordándole con sorna la muerte recién ocurrida del que hubiera podido ser su libertador, don Juan de Austria, el hermanastro de Felipe II (versos 1217-1257). Así pues, Tristán se aplica a encarnar en el escenario un concepto acomodaticio del cautiverio, que es precisamente el que denuncia y condena su venerable compañero. Por consiguiente, la doble humillación que padece nuestro sacristán, tanto por parte de los morillos como de este cautivo ejemplar, condiciona, por decirlo así, el posible desquite que le proporciona el judío con su repentina aparición. La violencia que el sacristán ejerce contra él hace juego con la cobardía que manifestó hasta entonces; pero, luego, la intervención del anciano a favor de su víctima limita el alcance de la burla y hace que, en la segunda secuencia, la persecución que padece el judío cobre nuevo cariz: ya no pretende Tristán cargarlo con el barril que tenía que llevar a casa de su amo, sino comerse la *cazuela mojí* preparada por él, evidenciando así su proverbial glotonería. Por fin, el rapto de un niño de pecho, aunque frustrado por la justicia del rey de Argel, es el recurso que facilita el rescate del sacristán, permitiéndole reunirse con los enamorados, a la hora de la evasión. Así es como el «dulce fin» del cuento de amor acaba por coincidir con el desenlace feliz de la comedia.

¿Cómo referir, entonces, esta estilización de la pareja formada por judío y sacristán al propio sentir de Cervantes? ¿Cómo conectarla con un concepto previo del judío que vendría a determinarla, dentro de una genuina visión del mundo? En este

particular estriba, sin duda alguna, la mayor dificultad. El Castro de 1925, como ya vimos, llamaba antisemita al autor del *Quijote*. Cuarenta años después, no duda en retractarse, a raíz de su deseo de promover, no sólo una nueva lectura de los episodios, sino una nueva hipótesis biográfica, la del origen converso de Cervantes. Así y todo, donde permanece Castro fiel a su método interpretativo, es en su voluntad de deducir de los textos la intención del autor: en primer lugar, al afirmar que Cervantes no fue antisemita, tras haber dicho lo contrario en otra época; pero, más aún, al deducir sus móviles del contraste de actitudes que vienen a encarnar, en estas secuencias, Tristán y su víctima. Cervantes, afirma Castro, pone al desvelo la intimidad de sus personajes, haciendo «resaltar en modo bien claro el tesón en mantener cada uno su propia fe» (Castro 1966: 89). Por lo tanto, aun cuando resulte imposible apreciar hasta qué punto juzgaba merecidas las diatribas contra los hebreos, no deja de ser muy claro, según don Américo, que el autor del *Quijote* personificó en el sacristán «modos de sentir ingratos» para él (Castro 1966: 86). A la inversa, no quiso despojar de sus derechos al judío de *Los baños*, sino que cuidó de mostrar su capacidad de resistencia. Y Castro concluye con esta frase característica de su modo de acercarse al tema: «Cervantes practica en su obra el cristianismo; [...] quién sabe si en el interior de su alma no pensaría que sería muy justo y muy cristiano dejar a cada uno su fe» (Castro 1966: 91).

Es precisamente este salto el que no podemos dar. No es que la pregunta que plantea aquí Castro no pueda recibir, en sí, una respuesta afirmativa, sino que es imposible inferirla de dichos episodios y, más concretamente, de las burlas del sacristán. En otras palabras, la supuesta tolerancia de Cervantes, su presunta preferencia por una pacífica convivencia de las distintas razas en la España de su tiempo no puede, en nuestra opinión, convertirse en clave interpretativa de estas secuencias. Y esto por varias razones. En primer lugar, nada nos permite calar, como pretende hacerlo Castro, en la intimidad del escritor. Además, estas peripecias no trascurren en España, sino en Argel, y esto a pesar de que la comedia se destinara a los corrales madrileños. Por lo tanto, y aun cuando apunten a varios niveles de lectura, las burlas que padece el judío no hacen sino estilizar, en un registro deliberadamente cómico, la condición habitual de los hebreos en la ciudad, tal como la describe, en un texto a menudo citado, el P. Diego de Haedo, probable autor de la *Topographia e historia general de Argel*:

Son tan abejados de todos los turcos, moros y christianos, que es cosa increyble, porque [...], si acaso un christiano encuentra a un judío por la calle, le dará mil pescozones, y si el judío va a dar al christiano, y le ve algún moro o turco, luego favorece al christiano, aunque sea un vil esclavo, y le dan voces que mate al perro judío (Haedo 1612: 23r).

Esta observación de Haedo será corroborada algunos años más tarde por otro testigo como el P. Dan, citado por Ottmar Hegyi en un reciente estudio (Hegyi 1992: 151). Evidencia un hecho cuya trascendencia ha sido recalcada por Fernand Braudel: el que la situación, no siempre envidiable, del judío en la sociedad musulmana se complicaba con las tensiones nacidas de su convivencia con los cautivos. En aquel mundo abigarrado, sus actividades mercantiles y financieras engendraban todo tipo de envidia: la de los turcos y moros, que les asignaban, por esta misma razón, un puesto inferior en la comunidad argelina; también la de los esclavos cristianos, debido a su participación en transacciones derivadas del corso (Braudel 1966: II, 145-150). De ahí los incidentes referidos por Haedo o Dan; de ahí, también, el que los episodios protagonizados por Tristán y su víctima se hiciesen el eco de tales antagonismos, sin que podamos deducir de su presencia en la obra, como hacía Castro en 1925, un supuesto antisemitismo del autor.

Ahora bien, de la visión que nos ofrecen *Los baños* de esta condición poco grata, tampoco cabe inferir, como pretendió Castro cuarenta años después, una franca postura de Cervantes. Si bien no podemos llamarle antisemita, tampoco resulta lícito hablar de un claro alegato a favor de una convivencia de las dos razas. Es verdad que judío y sacristán, cada uno a su modo, campean por sus fueros. También es cierto que Tristán no consigue sus fines, puesto que se lo impide su compañero de cautiverio. Pero el comentario que acompaña esta piadosa intervención, colocado al final de la primera secuencia, como para redondearla, resulta demasiado categórico para autorizar la lectura un tanto capciosa que nos propone el autor de *La realidad histórica de España*. Escuchemos al venerable anciano:

¡Oh gente afeminada,  
infame y para poco!  
Por esta vez te ruego que le dejes. (versos 1291-1293)

«Por tí le dejo», contesta entonces el sacristán, añadiendo «vaya / el circunciso infame», en tanto que su interlocutor remata el episodio concluyendo:

La pena es ésta de aquel gran pecado  
Bien se cumple a la letra  
la maldición eterna  
que os echó el ya venido,  
que vuestro error vanamente espera. (versos 1301-1305)

¿«Solución baciélmica», como afirmó Castro? Difícil se nos hace compartir semejante parecer, si es que concedemos al anciano el auténtico papel que desempeña aquí: testigo compasivo del dolor del judío, éste es, aún más, remodelación indivi-

dualizada de una manera de coro. Como tal no pretende, como los demás cautivos, mantener con tesón su propia fe, sino que saca, en el momento más adecuado, la debida lección del episodio. Por otra parte, tampoco podemos seguir a Castro, cuando afirma que, en la tercera y última secuencia, los insultos del Cadí en contra de la «canalla bárbara española» se dirigen al sacristán. En efecto, no es Tristán el que comparece primero, sino aquellos cautivos que trataron en vano de evadirse, mereciéndose entonces este calificativo insultante del rey, recogido luego por su acólito: otra prueba de cómo la visión que don Américo intenta defender procede a veces, si no de una franca manipulación, al menos de un uso selectivo de los textos aducidos.

Otro punto álgido es el de la comicidad de estos episodios. Aquellos mismos que admiten que las burlas de Tristán tienden a provocar la hilaridad del espectador, expresan, al mismo tiempo, cierto malestar ante la risa así desencadenada. A mediados de este siglo, Joaquín Casaldüero, como para eximir a Cervantes de cualquier sospecha de antisemitismo, destacaba la gracia de estas secuencias; sin embargo, añadía, Tristán nos hace reír «un poco burdamente» (Casaldüero 1966: 90). Pocos años después, Robert Marrast manifestará un parecer del todo displicente: «Il fallait que les esprits fussent singulièrement imprégnés d'intolérance pour trouver là matière à plaisanterie» (Marrast 1957: 69). Este criterio adverso equivale, a fin de cuentas, a una radicalización anacrónica de la tesis del primer Castro, la del antijudaísmo de Cervantes. Por esta misma razón, la comicidad así denunciada nos parece requerir un nuevo examen, más afín al sentir de un momento histórico distinto del nuestro, más atento también a los recursos de que se vale Cervantes para suscitar la risa.

En la primera secuencia, el judío queda identificado acto seguido por el aspecto que ofrece. A la pregunta del anciano: «¿No es aquéste judío?», contesta así Tristán:

Su copete lo muestra,  
sus infames chinelas  
su rostro de mesquino y de pobrete.  
Trae el turco en la corona  
una guedeja sola  
de peinados cabellos,  
y el judío los trae sobre la frente;  
el francés, tras la oreja;  
y el español, acémila,  
que es rendajo de todos,  
le trae, ¡válame Dios!, en todo el cuerpo. (versos 1259-1269)

Es de notar cómo estas pinceladas, lejos de resorberse en una burda caricatura, se van explayando en un divertido cotejo de los usos respectivos de las naciones que componen el *maremágnun* argelino, comparado, más adelante, con un «arca de Noé abreviada» (verso 2065). La tensión consecutiva a las amenazas del sacristán queda así marcada del sello de esta visión, cuyo pintoresquismo trasciende su mero valor documental.

En el segundo encuentro de la misma jornada segunda, la violencia del burlador, antes conjurada, como ya vimos, por la intervención de su compañero, se resuelve en la gracia de un juego entremesil. En un primer momento, la secuencia se abre con las reiteradas demandas del judío que trata en vano de recobrar su cazuela:

Cristiano honrado, así el Dío  
te vuelva a tu libre estado,  
que me vuelva lo que es mío. (versos 1672-1674)

Esta petición suscita una irónica respuesta del burlador, con un marcado ritmo de estribillo:

No quiero, judío honrado;  
no quiero, honrado judío. (versos 1675-1676)

En una segunda fase, el tesón con el cual el burlado, por ser sábado, se niega a determinar el valor del robo que necesita rescatar, origina un divertido diálogo del sacristán con la misma cazuela, en el que, como era de esperar, preguntas y respuestas corren a cargo del mismo locutor:

Di, cazuela, ¿cuánto vales?  
«Paréceme a mí que valgo  
cinco reales, y no más.»  
Mentís, ¡a fe de hidalgo! (versos 1701-1704)

Por fin, el episodio de la tercera jornada en el cual Tristán aparece con un niño judío en mantillas podría rayar en lo odioso; pero, si se tiene en cuenta la ideología del público al que iba destinada la obra, el propósito expresado por el raptor tiende a aflojar la tensión: a fin de cuentas, tan sólo pretende criar al niño, enseñándole el Padre Nuestro.

Se nos dirá que esta presentación festiva hubiera podido alcanzar sus fines en la España de Felipe III, caso de haber conseguido Cervantes el beneplácito de los autores de comedias, pero que semejante divertimento no encaja, en cambio, con una sensibilidad moderna, en una época como la nuestra, aún marcada por el horror del



genocidio. De ahí el que Francisco Nieva, en su versión escénica de *Los baños de Argel*, montada con gran éxito en 1979, prescindiera de estas secuencias, aunque reconociendo como «debatible y discutible» el corte operado por él. Según él, estos episodios hubieran requerido, para ser conservados, «una clarificación demasiado sutil y hasta espinosa», por conectar con «un conflicto demasiado íntimo del propio Cervantes». Y prosigue Nieva:

Conecta con su supuesta no limpieza de sangre y la probada realidad de «cristianismo nuevo» en la familia de su mujer. Merecería un estudio aparte y un tanto fundado en la teoría de Américo Castro que, por cierto, también no han dejado de afilar como si se tratara de un tema ya demasiado tópico y obsesivo. (Nieva 1980: 66)

Como se echa de ver, los escrúpulos del adaptador nacieron de un examen muy concienzudo del tan debatido tema de la supuesta «raza» del manco de Lepanto; por lo cual no se le puede reprochar una ciega adhesión a la tesis defendida por Castro en su última etapa.

Así y todo, por muy respetables que fueran estos escrúpulos, cabe observar que surgieron en la preparación del espectáculo, o sea, en una etapa previa al estreno de la obra ante el público madrileño, cuya reacción adversa, de esta forma, no pasó de ser mera hipótesis. En cambio, en la versión de *La Gran Sultana* montada con sonado éxito, hace seis años, por Adolfo Marsillach en el Teatro Príncipe, ha sido conservado el episodio en el que Madrigal, en términos parecidos a los de Tristán, se burla de los judíos de Constantinopla (versos 427-475). La reacción de los espectadores parece haber sido siempre de franca adhesión, sin que se notara la menor discrepancia en su seno.

Lo que se puede inferir, entonces, de esta diferencia de enfoque, es que la actitud del público depende, en última instancia, de cómo se han de representar estas secuencias. ¿Qué grado de expresividad requieren las amenazas del sacristán y la defensa que le opone su víctima? ¿Con qué gestualidad conviene acompañar y resaltar el diálogo? Según la óptica adoptada — o bien poner énfasis en su enfrentamiento, o bien, a la inversa, desrealizarlo en beneficio de una interpretación lúdica de las burlas y del comentario que se merecen, por parte del anciano cautivo — el efecto producido puede ser de muy distinto tenor. No es que las burlas del sacristán hayan de resolverse en un puro juego, sino que, en vez de dar pie a interpretaciones subjetivas o arbitrarias, permiten valorar, a través de las diversas actitudes plasmadas en las tablas, un fragmentarismo que pone en tela de juicio un tópico triunfalista: el de la unanimidad cristiana y de una solidaridad supuestamente compartida por todos, ante la común desdicha. Al contrario, en el Argel que conoció Cervantes, la difícil convivencia de las tres razas, con sus tensiones y sus inevitables

composturas, se nos aparece como el mejor antídoto a una visión idealizada del cautiverio, vertebrada por un maniqueo contraste entre buenos y malos.

Es entonces cuando conviene acrisolar debidamente el papel que, en estos episodios, desempeña el burlador frente a su víctima. En la línea de unas acertadas observaciones de Nicholas Kanellos, hemos recalcado ya el fundamental antiheroísmo de Tristán (Kanellos 1975: 48-52). Cabe ampliar ahora estas observaciones, colocándolas, además, en su debida perspectiva. Ocurre, en efecto, que tanto las burlas como las gracias del sacristán corresponden aquí a una modalidad específica de la figura del donaire, tal como la concibió Cervantes: una figura no sólo irreductible al bobo renacentista, encasillado en secuencias desglosables y comportamientos predefinidos, sino del todo distinta del gracioso lopesco, confidente y consejero de un galán con el cual el bufón cervantino no se resolvió nunca a unir su destino. Su humilde condición social, su proverbial cobardía, su afición a la gula y a la labia, su fascinación ante el verbo y sus potencialidades festivas hacen que, a lo largo de la acción, se le compare con el loco de corte, sin que los que le califican de esta forma consigan aclarar si su locura resulta natural o simulada. «O este pobre pierde el tino/o él es hombre de placer», se pregunta el renegado Hazén, al comparecer por primera vez Tristán ante el rey (versos 735-736), mientras éste acaba declarando: «bufón es este cristiano» (verso 754). Más adelante, al principio de la jornada tercera, producen análogo efecto las intempestivas ocurrencias del sacristán en la representación del coloquio montado en el baño por los cautivos: vuelve a surgir entonces la misma pregunta en boca de los espectadores (versos 2097-2242), de modo que las impertinencias de Tristán parecen oscilar entre la teatralería del histrión y la sinrazón del insensato.

Sería del todo anacrónico asignar a estos donaires y gracias una finalidad exclusivamente moral, ajena al contexto artístico de la comedia. Por ello no cabe ver en ellos, como quiere Stanislav Zimic, las muestras de una actitud estúpida y cruel que Cervantes vendría a censurar, manifestando así un «genuino espíritu cristiano» (Zimic 1992: 140-143). En estas burlas, en efecto, radica la función más significativa desempeñada por el bufón cervantino: la de un hazmerreír cuyos desplantes, marcados del sello de la irresponsabilidad, vienen a cobrar especial transcendencia, al trasladarse del mundo palaciego, en el que suele campea el tradicional bufón de corte, al ambiente inaudito y apremiante del baño. En este nuevo marco, Tristán asume sin vacilar las múltiples funciones que suelen adscribirse al «hombre de placer»: o bien desarrollando el contrapunto burlesco de las acciones patéticas que se representan ante nuestros ojos; o bien haciendo resaltar las contradicciones en que incurren, repetidas veces, los demás personajes; o bien desenmascarando a aquéllos

que pretenden aparentar gravedad, en un juego del ser y del parecer en el que se disuelven los estatutos preestablecidos (Canavaggio 1985-1986: 538-547).

Es cierto que, en varias ocasiones, las ocurrencias del sacristán desembocan en situaciones que nos resultan algo burdas, cada vez que el perjuicio padecido por sus víctimas hace que la burla ligera esté a punto de convertirse en burla pesada, como solían decir entonces los que distaminaban sobre la licitud de estos juegos. Fino conocedor de esta casuística,<sup>2</sup> Cervantes, en *Los baños de Argel*, cuidó de no pasar la raya: al fin y al cabo la suerte reservada por Tristán a los judíos resulta más bien benigna, en comparación con el destino de aquéllos que, al estilo del niño Francisquito, acaban martirizados por sus verdugos. Pero, más allá de estas inevitables precauciones, las burlas imaginadas por el sacristán revisten especial interés si se cotejan con las gracias del loco de corte, figura institucional ligada a un mundo homogéneo por el ritualismo de sus ocurrencias. Son, en efecto, las salidas, a veces arriesgadas, de un bufón *in partibus infidelium* que pone así en tela de juicio, no tanto *el* mundo al que pertenece, sino *un* mundo del que se evade a su modo, por la magia del verbo y el poder de la risa. En este sentido, nunca se confunde con el chocarrero de oficio, sino que, detrás de la máscara del clérigo de ínfima ralea, llega a encarnar una ejemplaridad ajena a cualquier dogmatismo, dentro del fraccionamiento de los destinos que se entrecruzan en el escenario. Manera, entre muchas, de remozar el mito bufonesco: no con miras a una de las posturas que don Américo intentó asignar a Cervantes, sino como muestra cabal de un arte ajeno a la normalidad lopesca. Así es como, en aquel entronque de razas y destinos, el Argel cervantino, a cuatro siglos de distancia, se nos aparece como el espejo cóncavo en el cual podía haberse contemplado la España del tercer Felipe; sólo que no se lo permitió, como sabemos todos, el poderoso gremio de los paniaguados autores de la Villa y Corte.

### Bibliografía

- Braudel, Fernand (1966): *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 vols., París: Armand Colin.
- Canavaggio, Jean (1985-1986): «Sobre lo cómico en el teatro cervantino: Tristán y Madrigal, bufones *in partibus*», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 34, págs. 538-547.

---

<sup>2</sup> Joly (1982: 7-45). Prueba de ello es el diálogo liminar de Solórzano y Quiñones, en la secuencia expositiva de *El vizcaíno fingido*, así como las advertencias de don Quijote a Sancho, después de su llegada al palacio de los Duques, a consecuencia del incidente ocurrido entre doña Rodríguez y el escudero (II, 31).

- Casalduero, Joaquín (1966): *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, Madrid: Gredos.
- Castro, Américo (1966): *Cervantes y los casticismos españoles*, Barcelona: Alfaguara.
- Castro, Américo (1972): *El pensamiento de Cervantes* [1925], nueva edición ampliada, Barcelona: Noguer.
- Haedo, Diego de (1612): *Topographia e historia general de Argel*, Valladolid: Diego Fernández de Córdova y Oviedo.
- Hegyí, Ottmar (1992): *Cervantes and the Turks: Historical Reality versus Literary Fiction in La Gran Sultana and El amante liberal*, Newark: Juan de la Cuesta.
- Joly, Monique (1981): «Casuística y novela: de las malas burlas a las burlas buenas», en: *Criticón* 16, págs. 7-45.
- Kanellos, Nicholas (1975): «The Antisemitism of Cervantes' *Los Baños de Argel* and *La Gran Sultana*», en: *Bulletin of the Comediantes* 27, págs. 48-52.
- Marrast, Robert (1957): *Cervantes dramaturge*, París: L'Arche.
- Nieva, Francisco (1980): *Los Baños de Argel: un trabajo teatral de Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid: Centro Dramático Nacional.
- Zimic, Stanislav (1992): *El teatro de Cervantes*, Madrid: Castalia.

Ottmar Hegyi (Bad Nauheim)

## Cervantes y la Turquía otomana: en torno a *La gran sultana*

Es sabido que en la obra de Cervantes los asuntos relacionados con el mundo islámico y del Mediterráneo ocupan un lugar preeminente. De parte de la crítica ha habido una tendencia de diferenciar entre sus obras de asunto berberisco o norteafricano, como *El trato de Argel* (=TA) y *Los baños de Argel* (=BA), relacionadas más estrechamente con las experiencias personales de su cautiverio en Argel, y obras como *La gran sultana* (=GS) y *El amante liberal* (=AL), que tienen lugar en el corazón del Imperio Otomano, o, por lo menos, en un área del Mediterráneo oriental, más ligado al mundo turco-otomano. Se solía considerar las primeras como realistas, nacidas de experiencias personales, y las segundas como fantásticas, imaginarias, o italianizantes. Sobre todo, la crítica tendía a tratar la GS con poca benevolencia, poniendo en duda la competencia histórica de Cervantes. Así Schevill / Bonilla (1922: 92) opinan que «Cervantes no escribió nunca un imposible mayor» y que «el argumento es pura invención del autor» (Schevill / Bonilla 1922: 96); Amezcua y Mayo (1956: I, 110) la califica de «extraña e inverosímil historia», y según Ynduráin (1962: XXXVII) «no tiene base real, y no sabemos cómo se forjó ni por qué conducto llegara a nuestro dramaturgo, el cual parece que creía en la autenticidad del suceso». ¿Hasta qué punto son justas tales opiniones? Creo que tras una lectura atenta ni resultan tan realistas las obras de asunto norteafricano como se pretende a veces, ni GS y AL carecen de realismo histórico y de color local auténtico. En cuanto a las primeras, ni el motivo convencional de los amores cruzados, ni la apariencia de un demonio y de figuras morales (como La Necesidad y La Ocasión) pueden ser consideradas como realistas. Son sumamente improbables también los amores de una musulmana de la clase alta con un cautivo cristiano y su fuga espectacular. El martirio del niño Francisquito en BA no consta en ninguna fuente contemporánea y Hoenerbach (1953: 35)<sup>1</sup> lo considera incompatible con la disposición fundamental berberisca hacia cautivos, en vista de que el rescate de éstos — posible sólo si mantenían su fe cristiana — siempre suponía un

---

<sup>1</sup> «Die so wirkungsvolle Szene scheint barbaresker Grundhaltung nicht zu entsprechen: Schon aus Geldgier sträubt man sich gegen die wirtschaftliche Selbstaufgabe als Ergebnis konsequenter Islamisierung der Sklaven. Hören diese doch im Augenblicke des Übertrittes auf, Ware zu sein.»

negocio lucrativo para los dueños. Se documentan incluso casos en que los dueños de esclavos no sólo no favorecen la conversión, sino que se oponen vehementemente, maltratando a los esclavos que expresan la intención de convertirse al islam.

Por otra parte, el que Cervantes no estuviera ni en Istanbul (Constantinopla) ni en Chipre no implica automáticamente que hubiera dejado suelta su imaginación en el caso de *GS* y *AL*, sin prestar atención a realidades históricas. Durante su cautiverio, el ambiente cosmopolita de Argel favorecería intercambios de impresiones con personas procedentes de otras partes. Constituyendo Argel una dependencia del imperio otomano, no sólo se encontraban jenízaros y personajes de la administración turca — frecuentemente renegados multilingües — en la ciudad, sino también cautivos trasladados de Constantinopla, como lo es el capitán cautivo de la novela intercalada en el *Quijote*. No obstante, me parece importante subrayar que no todos los aspectos de la *GS* y del *AL* pueden explicarse por relatos oralmente recibidos o la simple transposición de experiencias argelinas.

Otro factor importante en el desarrollo de las ideas de Cervantes sobre el mundo islámico y la Turquía otomana tendría su origen en los años de su estancia en Italia, por el hecho de que allí noticias referentes a acontecimientos de la región levantina del Mediterráneo eran mucho más abundantes y asequibles que en España. El recuerdo de ciertos acontecimientos históricos — como los avances turcos en los Balcanes, el saqueo de Otranto en 1480, y el sitio de Viena en 1529 — se imponían más sobre la opinión pública que en España. La presencia del poder otomano se sentía más cercana y se percibía de otra forma. Existía, por lo demás, una larga tradición de relaciones comerciales con el Medio Oriente, por lo que en ciudades porteñas italianas no era nada inusitado ver mercaderes u otros visitantes turcos, vestidos con sus trajes pintorescos. Había contactos diplomáticos no sólo con el imperio otomano, sino también con la Persia safāwi. La República de Venecia mantenía relaciones diplomáticas permanentes con la Sublime Puerta. Debido a tales contactos en paz y en guerra, surgía también el interés en informarse sobre el mundo islámico. Los *bailos*, o embajadores venecianos, enviaban informes regulares a Venecia, donde, después de ser presentados en el Senado, se archivaban.<sup>2</sup> Tal material, junto con otras fuentes, era asequible y se difundía por medio de copias manuscritas, así como por gacetas impresas. Venecia es la cuna del periodismo moderno, y, no sin causa, se le aplicó el epíteto «*oculus totius Occidentis*» (Göllner 1961: I, 6). Según Coromines, el término mismo, *gaceta*, deriva de *gazza* — vocablo del dialecto veneciano (con el significado de «urraca») —, afirmando también que «consta con seguridad que las primeras gacetas aparecieron en Venecia, con las

---

<sup>2</sup> Posteriormente los informes de embajadores venecianos fueron publicados por Eugenio Albèri (1839-1863: Serie 3).

noticias de la guerra que la República hacía contra los turcos.» Es significativo que en español el término se documenta primero en Cervantes. No hay duda de que éste conocía bien estos productos del incipiente periodismo italiano, como se desprende de un pasaje en *El viaje del Parnaso*, donde, en relación con una referencia al mentidero de Madrid, leemos:

Adios, de San Felipe el gran paseo,  
Donde si baja o sube el Turco galgo  
*Como en gaceta de Venecia leo.* (127-129)

El uso de la primera persona (*leo*) no deja lugar a dudas de que Cervantes fuera ávido lector de gacetas — género en que abundaban las noticias sobre Turquía. Gran cantidad de gacetas o avisos se publicaban también en otras ciudades de Italia, sobre todo en Roma, lo cual se refleja en obras literarias, como en *La cortigiana* (1534) de Aretino, que presenta una escena en la que un niño, vendedor de gacetas y otras publicaciones humildes, pregon a sus productos a los transeúntes, voceando: «A le belle istorie, storie, storie! La guerra del turco in Ungheria, le prediche di fra Martino, il Concilio, istorie, istorie!» (I, esc. 4). Basta un vistazo sobre fuentes bibliográficas relevantes para darnos cuenta de la importancia y abundancia de este tipo de impresos en Italia, en contraste con la relativa escasez de tales materiales en España.<sup>3</sup> Italia también destaca como productora de libros sobre asuntos turcos — algunos escritos por antiguos cautivos o visitantes de Constantinopla, tal como, por ejemplo, el libro de Luigi Bassano *Costumi et i modi particolari della vita dei Turchi* (1545).

Aunque desconozcamos los detalles sobre la estancia de Cervantes en Italia, es muy poco probable que pasara los años allí sin absorber cantidad de informaciones fácilmente asequibles en aquel ambiente más abierto hacia el ámbito musulmán. Es de suponer también que el interés despertado en Cervantes por el mundo oriental en fuentes italianas, reforzado por su participación en la Batalla de Lepanto y su cautiverio en Argel, se habría mantenido con intensidad aun después de su regreso a España, complementándose mutuamente sus experiencias personales con sus lecturas.

El que Cervantes tenía información más exacta y más matizada sobre Constantinopla y otras partes del imperio otomano que la mayoría de sus compatriotas se refleja en la *GS*, donde en casi cada página se encuentra algún detalle que aparece también en fuentes contemporáneas, sobre todo italianas. Ya que la trama principal, los amores del sultán Murād con una española cautiva, doña Catalina de Oviedo, ha sido comentada ya por Cotarelo y Valledor (1915), y más recientemente, Albert Mas

<sup>3</sup> Para detalles sobre este tipo de escritos, véase Göllner (1961-1968) y Hegyi (1992: 23-31).

(1967) y Jean Canavaggio (1977) han puesto de relieve detalles de su historia, aquí prescindiré de los pormenores, aparte de señalar que los críticos mencionados están de acuerdo en que a Cervantes le debía de haber servido de modelo el caso histórico de los amores del sultán Murād III con una mujer oriunda de la isla de Corfu — según la mayoría de las fuentes. Su historia parece haberse contaminado por noticias relacionadas con la madre de Murād III — una veneciana de origen noble, de la casa Baffo, cautivada en un viaje a Corfú, adonde su padre fue enviado de gobernador. Variantes del caso se encuentran en casi todas las historias que tratan del imperio otomano y el asunto incluso llegó a inspirar una película turca rodada por los años 1953 (Rossi 1953: 436). El error que cometen la mayoría de los historiadores posteriores, incluso von Hammer-Purgstall (1827-1835: IV, 7-8), de confundir a la madre veneciana de Murād con su consorte corfiana, no tiene gran importancia en nuestro contexto, ya que en ambos casos se trata de mujeres de origen cristiano, asociadas con el sultán Murād, a quienes se les atribuyen actitudes favorables hacia Venecia. No sabemos cuál de las versiones tuviera Cervantes a su alcance, pero de un autor de ficción de su época no podemos exigir que examinara sus fuentes con la misma exactitud metodológica que un especialista de historia otomana del siglo XX. Lo esencial es que Cervantes se apoyaba en documentos de su época, en los cuales no le era difícil encontrar modelos para su protagonista doña Catalina de Oviedo. Por lo demás, lo mismo se puede decir del episodio de los cautivos Clara y Lamberto, cuya historia también parece basarse en fuentes contemporáneas en que se habla de las relaciones del sultán con dos esclavas suyas, a instigación de su madre, y de su posterior arrepentimiento de infidelidad a la sultana. En la *GS* es el cadí quien lo exhorta, con fines de asegurar un heredero, a que *siembre en más de una tierra*, lo que parece un eco de un versículo del Corán, que dice «vuestras mujeres son vuestras tierras de labranza; id a vuestras tierras como queráis» (2: 223). El que los elementos reales en los episodios de la pareja cautiva no resulten fácilmente reconocibles, se debe, sin duda, a que los aspectos históricos se combinan con motivos convencionales de tipo fantástico, tal como el motivo del hombre vestido de mujer que penetra al harén para reunirse con su amada cautiva. Entre otras improbabilidades aparece también el motivo de pretendida mutación del sexo, que ofrece bastantes antecedentes literarios.

Un detalle en *GS* que ha suscitado reparos de parte de algunos críticos concierne a la nacionalidad española de la sultana. Por supuesto no hubo tal sultana. Sin embargo, el que Cervantes cambiara en una obra de ficción la nacionalidad de la heroína, no implica ningún desconocimiento de los datos históricos asequibles a él. Se trata de un recurso legítimo y frecuente en obras literarias. Desde el punto de vista de la verosimilitud literaria, tal detalle tiene poca importancia, en vista de que,



bajo las circunstancias que existían en el mar Mediterráneo entonces, una española podía acabar con igual facilidad en el harén imperial como una corfiana o veneciana. Se trataba, al fin y al cabo, de una institución al que prácticamente todas las ocupantes llegaban como cautivas de muy diversas procedencias, representando, en este sentido, una especie de «naciones unidas».

El que la captura de la protagonista se realizara en otra región del Mediterráneo que la de su modelo histórico — en la ruta de Málaga a Orán, en vez de Corfú — no disminuye tampoco la verosimilitud literaria. Sin embargo, el detalle merece un comentario, en vista de que un crítico reciente califica un romance intercalado en la obra, en el que se cuenta la captura de la protagonista, de «disparate» y de «parodia burlesca de la pretensión de historicidad, lo cual escandalizaría a cualquier historiador» (Smith 1981: 75). Tal juicio no me parece justificado. No debemos olvidar que Cervantes no es ni historiador ni pretendió serlo. Por supuesto, la *GS* es ficción. Pero veamos si lo que dice el romance es concorde con la historia o no:

En un baxel de diez bancos,  
de Málaga, y en invierno,  
se embarcó para yr a Orán  
vn tal Fulano de Ouiedo,  
hidalgo, pero no rico:  
[...]  
El mar les aseguraua  
el tiempo, por ser de Enero,  
sazón en que los cosarios  
se recogen en sus puertos; [...] (III, 193, 6-10, 18-21)

Por mi parte no veo nada en este pasaje que no pueda concordar con la realidad histórica. Como lo confirma Braudel (1975: 861), el gran conocedor del Mediterráneo, los barcos que llevaban suministros a Orán partían efectivamente de Málaga y en invierno, tal como lo dice el romance, precisamente por la disminución de ataques corsarios en esta estación del año. Cervantes mismo conoció esta ruta al visitar Orán en una misión oficial. El que el militar embarcado para Orán con su hija no fuese rico, no debe sorprendernos tampoco, ya que nadie en sus cabales, sin ser obligado por la necesidad, se hubiera ido voluntariamente al presidio de Orán, que según las descripciones de la época debía de haber sido un purgatorio. El que la travesía siempre resultara arriesgada y el invierno no ofreciera seguridad completa, nos lo atestiguan documentos contemporáneos. Según Friedman (1983: 8), de los españoles cautivados por los corsarios, alrededor del cinco por ciento lo fueron en el tránsito entre España y los presidios de Africa. También Diego Galán (1913: 8-9) nos cuenta en su autobiografía que fue cautivado en 1589, precisamente en la travesía de

Málaga a Orán, adonde iba para servir en el ejército. En cuanto al captor de doña Catalina, aunque por una extraña razón los críticos Schevill y Bonilla (1922: 92) consideren que su mención «carece de significación», no creo que a los contemporáneos de Cervantes, mejor enterados de la realidad de su época, les sorprendiera que aparezca el temido corsario Morato Arráez, al acecho de los viajeros. ¿Qué se sabe del Morato Arráez histórico? Según Haedo, en cierta ocasión, «armó una galeota de 15 bancos, bien proveída de todo lo necesario, y con ella se partió hacia la costa de España, en donde tomó tres bergantines que iban a Orán, cautivando en ellos 140 cristianos, [...]» (Haedo 1927: I, 380). Haedo no nos da la fecha exacta de esta expedición, pero encontrándose en el contexto de otros acontecimientos entre 1565 y 1578 es de suponer que ocurriera entre estas dos fechas. Es un hecho histórico que Morato Arráez estuvo en Argel en el año 1577, o sea durante el cautiverio de Cervantes, y en ese mismo año participó en otra expedición corsaria, esta vez contra Córcega, Cerdeña, Sicilia y Nápoles. Consta además que sus más importantes expediciones coinciden con el reinado de Murād III (1574-1595), el sultán retratado en *GS* y reinante durante el cautiverio de Cervantes. En vista de tantos detalles relacionados con el *hic et nunc*, es incomprensible la testarudez de ciertos críticos que insisten en que *GS* es una obra fantasmagórica y nada más.

Dejando al lado la trama principal, se encuentran sinnúmero de otros detalles que presuponen conocimientos bastante detallados y precisos sobre los usos, costumbres y el ambiente de Constantinopla. Veamos algunos. En la primera escena del primer acto, en que Roberto y Salec presencian la procesión del sultán a la mezquita el día viernes, aparece un «alarabe» que, según la acotación, «tray en una lança muchas estopas, y en una varilla de membrillo, en la punta, un papel como villete, y una velilla de cera encendida en la mano». Roberto, recién llegado a Istanbul, queda asombrado ante la extraña figura, pero Salec, un renegado familiar con las costumbres de Istanbul, le explica su significado en los siguientes términos:

Tienen aquí los pobres esta usança  
quando alguno a pedir justicia viene,  
que sólo el interés es quien la alcança.  
De una caña y de estopas se preuiene,  
y, quando el Turco passa, enciende fuego,  
a cuyo resplandor el se detiene;  
pide justicia a voces, dale luego  
lugar la guarda, [y] el pobre como jara  
arremete turbado y sin sossiego,  
y en la punta y remate de vna vara  
al Gran Señor su memorial presenta,  
que para aquel efecto el passo para.  
Luego vn bello garzón, que tiene cuenta

con estos memoriales, se le entrega,  
que, en relación, después dellos da cuenta; [...] (I, 112, 11-27)

Más adelante, en las acotaciones, se nos informa que «detrás del Turco van [...] dos garzones con dos bolsas de terciopelo verde, donde ponen los papeles que el Turco les da.» Esta costumbre de peticionarios que procuran llamar la atención del sultán, mediante estopas encendidas, sobre injusticias sufridas y la subsiguiente recolección de las peticiones por miembros de su séquito, se documentan por varios testimonios de la época y se describen en términos muy parecidos al texto de Cervantes. Una de estas descripciones pintorescas nos ofrece Ottaviano Bon:

Cuando [el sultán] sale por tierra va a caballo, y sale por la puerta principal, especialmente el viernes cuando va a la mezquita. Viene acompañado de los bajás y los grandes de la Puerta y de un número infinito de otros de su séquito, y cavalcando saluda al pueblo con la cabeza. Al pasar, es aclamado con bendiciones por todos, y a veces echa al pueblo cantidad de aspros y cequíes. Muchos le sirven de pie, y estos reciben los memoriales que le van presentando, esperando algunos, sin atreverse a acercarse. Estos llevan una llama encendida en la cabeza y un memorial en la mano que los miembros del séquito [del sultán] les quitan, para que después de llegar al serallo todos sean leídos. Después [el sultán] hace su decisión sumariamente aun en contra los más grandes: por tanto la salida pública de este rey poco place a sus ministros, ya que temen pagar sus malos actos con la vida. (Bon 1984: 100 [448])

Otro caso que ilustra la fidelidad en la descripción de las costumbres se encuentra en la escena que presenta la recepción del embajador persa. En vista de la guerra crónica y persistente entre Turquía y Persia, interrumpida por negociaciones diplomáticas y períodos de paz, la presencia de persas en la capital otomana puede considerarse como parte del color local. Teniendo en cuenta el contexto histórico — el reinado de Murād — se trataría de la embajada del año 1576. Las acotaciones en el texto de *GS* nos dan la siguiente descripción:

Parece el Turco detras de vnas cortinas de tafetán verde; salen quatro baxáes ancianos; siéntanse sobre alfombras y almohadas; entra el embaxador de Persia, y, al entrar, le echan encima vna ropa de brocado; lleuanle dos turcos de braço, etc. (II, 147, 31-148, 9)

Prácticamente todos estos detalles pueden documentarse independientemente en relatos de testigos de la época, tal como la referencia a una cortina verde (color predilecto del Islam), la mención de cuatro vizires, la costumbre de presentar al embajador una prenda de vestir lujosa, la llamada *hkiġa* (la aceptación de la cual simbolizaba una especie de vasallaje), y por último, la costumbre de llevar a los embajadores a la presencia del sultán, sujetándoles los brazos. Un detalle aún más sorprendente aparece luego en el altercado que surge entre los bajás y el embajador

persa durante las negociaciones de paz, al proferir uno de los bajos insultos contra el Šāh persa, motejándole de *cabezaroja*:

Esse cabeçaroja, esse maldito,  
que de las ceremonias de Mahoma,  
con deprauido y barvaro apetito,  
vnas cosas despide y otras toma [...]

El pasaje, a primera vista, no ofrece dificultades. El lector dará por supuesto que el término *cabezaroja* es un insulto, sin que requiera más explicación y sin indagar en su origen. En las ediciones de *GS* que consulté no se halla una explicación del término, posiblemente por la misma razón. Sin embargo, si se toma en cuenta el contexto histórico particular, el insulto *cabezaroja* adquiere un sentido muy específico. Se trata de la traducción de la palabra turca *kızılbaş* que se refería a los seguidores de ciertas sectas islámicas, relacionadas con la variante *šīʿe* del Islam, llamados así por llevar sus miembros un turbante rojo. Incluso hoy el término tiene connotaciones negativas. En un diccionario turco-inglés, publicado en 1971, se define como «partidario de una malvada secta *šīʿe*»;<sup>4</sup> en otros dos diccionarios se ofrecen definiciones más neutrales, como «miembro de secta *šīʿe*», pero se añade también la acepción peyorativa y coloquial de «persona de moral disoluta».<sup>5</sup> Hay que suponer que Cervantes conociera el término en Italia, donde, aparte de fuentes de información sobre Turquía, existía también abundante literatura sobre los persas.<sup>6</sup> Así en Bassano y en las relaciones de los embajadores venecianos aparece con frecuencia el término *caporosso*. El primero nos informa que «li Turchi chiamano li heretici li Sofiani Chesul Bassin, che vol dire testa rossa» (Bassano 1545 [1963]: 44-45); igualmente el bailo Navagero «i Turchi hanno questi *Chizil-bas* per eretici e fuori della buona strada» (Albèri 1839-1863: I, 87). El que Cervantes dispusiera de información sobre un detalle tan minucioso referente a Turquía, como son los insultos de moda, invalida las opiniones de quienes le quieran tachar de incompetente en materias de historia. Idéntico esmero en reconstruir color local se encuentra en algunos pasajes del *Gallardo español* en los que aparece el personaje Nácór, un jerife (I, 28, 5-12 y 43, 17-21). En las escenas referentes a éste, no sólo se destaca la posición privilegiada que tienen estos descendientes del Profeta en la sociedad norteafricana y la protec-

<sup>4</sup> *Türkçe-ingilizce sözlük — A Turkish-English Dictionary*, edición de A. Vahid Moran, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

<sup>5</sup> *The Oxford Turkish-English Dictionary*, edición de H. C. Hony y Fahir iz, tercera edición de A. D. Alderson y Fahir iz, Oxford: Clarendon Press, 1984; y *Redhouse Yeni Türkçe-ingilizce sözlük — New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Istanbul: Redhouse Press, 1968.

<sup>6</sup> Para más detalles véase Göllner (1961-1978), Allouche (1983) y Palombini (1968).

ción de la que gozan sus personas, sino que se les retrata correctamente con turbante verde, color simbólico en el ámbito del Islam. Tanto el color rojo de los turbantes de los *şerifes* persas, como el verde de los *jerifes* norteafricanos reflejan una realidad histórico-social. Por lo demás — como se recordará — en la *GS* el color de la cortina detrás de la cual se encuentra el sultán también es verde, como también lo son las «bolsas de terciopelo verde» que llevan sus pages. Naturalmente, el color verde aparece frecuentemente en otras obras de Cervantes en distintos contextos, pero en una obra que trata de una sociedad islámica, es de suponer que Cervantes lo usara consciente de que se trata de un color significativo del Islam. ¿Lo sabrían los destinatarios de su obra? Creo que sí, por lo menos algunos, ya que otros libros de la época describen esta preferencia de musulmanes por el color verde, entre otros Busbecq, según el cual

[...] llevar tela de muaré es marca de distinción entre los turcos adultos de superior rango. Suleiman mismo tiene la predilección de este material, y prefiere el color verde, el cual, aunque no sea apto desde nuestro punto de vista para un hombre entrado en años, se recomienda por su religión y la práctica de Mahoma, su profeta, el cual lo llevaba [el color verde] aun en su edad avanzada habitualmente. (Busbecq 1927: 50-51)

Como es de esperar, en vista de la práctica literaria de la época (compatible también con las preceptivas vigentes), en *GS* aparecen también motivos literarios de tipo fantástico que parecen haber provocado algunos de los juicios críticos negativos. Sin embargo, aun en estos casos parece que Cervantes selecciona tales motivos con miras a una integración armónica con el asunto turco. Esto ocurre en un motivo convencional en el que un condenado a muerte, para conseguir un aplazamiento de su ejecución, promete a un potentado que va a enseñar a hablar a un animal dentro de diez años. Sus amigos le reprenden por la imposibilidad de la empresa, pero el condenado les replica que dentro de diez años o se morirá el animal, o el potentado, o él mismo por causas naturales (Thompson 1955-1958: motivo K551.11). El motivo aparece ya en la Edad Media, y existen numerosas variantes en la literatura europea. En la mayoría de los casos, el animal resulta ser un asno. Se trata, sin embargo, de una variante paradigmática susceptible de ser sustituida por cualquier otro animal, como por ejemplo un oso, o un elefante, como en el caso de *GS*. Aquí Madrigal, el supuesto maestro del elefante, es un tipo picaresco condenado a muerte que promete enseñar al elefante del Gran Señor el turco y el griego. Aunque todo esto parezca disparatado, antes de atribuir a Cervantes falta de exactitud histórica, se debe tener en cuenta que en informes y libros contemporáneos efectivamente se mencionan elefantes en la capital del imperio otomano. En algunas de estas descripciones, se llega incluso al punto de atribuir a los elefantes la comprensión de la palabra

humana, como en Bassano, quien hace referencia a dos elefantes amaestrados en Constantinopla, entre los cuales el pequeño «entendía todo lo que el moro le decía» (Bassano 1545 [1963]: 114). Busbecq, embajador imperial en Constantinopla durante 1554-1562, nos relata algo parecido en una carta dirigida a su amigo:

En Constantinopla vi varios tipos de animales salvajes, tal como linceos, gatos salvajes, panteras, leopardos y leones ... También vi a un elefante bastante joven que me hacía mucha gracia porque sabía bailar y jugar la pelota. Imagino que esto te provocará a sonrisa y exclamarás con incredulidad: No me digas, un elefante jugando la pelota y bailando. Pero, ¿porqué no?, en vista de que Séneca nos habla de uno que hacía de funámbulo, y Plinio nos asegura de otro que sabía las letras del alfabeto griego. (Busbecq 1927: 38)

En textos literarios anteriores a Cervantes, la variante elefantil del motivo se da en Guicciardini (1568), pero aquí también la anécdota tiene lugar en Turquía. No hay lugar a dudas que tanto Cervantes como Guicciardini optan por esta variante (en vez del asno) en vista del ambiente exótico que tal animal evoca y la información que se tenía sobre la existencia de estos animales en Constantinopla. Existe, por lo demás, una litografía contemporánea que representa al sultán Sulaimân el Magnífico montado en un elefante.

El detalle de que en *GS* Madrigal prometa enseñar al elefante no sólo el turco, sino también el griego, pudiera parecer irrelevante, pero hay que tener en cuenta que aun a fines del siglo XVI Constantinopla seguía siendo una ciudad multilingüe y multicultural, en la que el griego tenía casi igual importancia práctica como el turco. Pudiera sorprender que en el episodio del elefante, al ofrecerse Madrigal como maestro del elefante, el cadí le proponga «enséñale la española que la entendemos mejor» (II, 166, 30-31). Por lo disparatado que esto parezca a primera vista, conviene señalar que en el ambiente cosmopolita de la capital no escaseaban los hispanohablantes. Aparte de los sefardíes refugiados, se encontraban cautivos y renegados. Göllner (1978: III, 319) habla de un capitán de galera en la armada turca que sólo sabía hablar español.

Por cierto, Cervantes se muestra muy bien enterado de la pluralidad lingüística y étnica de Constantinopla. Aunque en la *GS* no mencione griegos directamente, aparte de la alusión a su lengua, en dos ocasiones aparecen individuos disfrazados de griegos: un ayo (Roberto) que viene a buscar a su protegido, Lamberto, secuestrado por tropas turcas. Como él mismo explica, sabe hablar la lengua tan bien que puede pasar por griego. El otro caso es el de Andrea, identificado como espía. Del texto se desprende que se dedica a facilitar la fuga de cautivos por remuneración; por tanto, parece un auténtico «Fluchthelfer», semejante a los profesionales que se dedicaban a organizar la fuga de refugiados del este, antes de la reunificación alemana. En

relatos de la época de Cervantes, como en la relación de Diego Galán, también se mencionan casos en que cautivos, al tratar de escaparse, se disfrazan de griegos. Recuérdese también el caso de Pedro de Aguilar en el *Quijote*, quien «al cabo de dos años que estuvo en Constantinopla, se huyó en traje de arnaute con un griego espía» (I, 39; 3, 181, 15-16). Como los griegos, los arnautes o albaneses constituían una minoría autóctona en el imperio otomano y debían de ser numerosos en Istanbul. Siendo súbditos del sultán, tanto los griegos como los albaneses podían moverse con relativa libertad, sin llamar la atención de las autoridades. De aquí se explica la preferencia de estos disfraces por agentes o viajeros extranjeros. Aunque el motivo de personas disfrazadas aparece frecuentemente en el teatro de la época, sobre todo en la *commedia dell'arte*, aquí su uso refleja la realidad histórica.

En cuanto a otros grupos étnicos, en Istanbul residían gran número de sefardíes, descendientes de los judíos expulsados en 1492, y otros llegados más tarde por caminos aventurosos, tal como la famosa doña Gracia Mendes, favorecida por el sultán Suleimán el Magnífico, y su primo José Nasi, quien llegó a ser duque de Naxos.<sup>7</sup> Referencias a los judíos abundan en las relaciones de los bailos venecianos, en Busbecq y prácticamente en todos los autores de la época que tratan del imperio otomano. En la *GS* se les menciona en cinco ocasiones: Aparte de la escena en que Madrigal, un tipo picaresco, les gasta una broma pesada (que recuerda otro episodio parecido en los *BA*), se menciona a un médico del harén, a un pájaro hablante en casa de un judío, a un mercader que procura un «traje cristianesco» para la sultana, y por último, se nos da el curioso detalle de que el padre de la sultana se aloja en el barrio judío. Sin querer entrar en pormenores, baste mencionar que las fuentes contemporáneas abundan en informaciones sobre médicos judíos en el séquito de los sultanes, sobre todo durante el reinado de Selim II y Murād III. El que el padre de la sultana española se aloje en el barrio judío también tiene su explicación lógica. Pierre Dan informa que en Argel a los cristianos libres, mercaderes u otros visitantes, no se les permitía alojarse en casa de musulmanes, pero lo podían hacer en casas de judíos, algunos de los cuales solían disponer de habitaciones para tal fin (Dan 1649: 89). Es de suponer que los usos en Constantinopla serían análogos.

Entre los grupos étnicos que aparecen en la *GS* quedan por mencionar dos referencias a «alárabes»: tanto el peticionario de la primera escena como la mujer con quien Madrigal entra en relaciones ilícitas se describen como alárabes. Aunque en textos españoles de la época, el término *alárabe* puede tener varias acepciones, en nuestro contexto parece aludir simplemente a árabes. Sea como sea, Istanbul constituía un foco de atracción para diversos grupos étnicos del imperio otomano.

<sup>7</sup> Para una descripción detallada de la vida de estos interesantes personajes históricos véase Cecil Roth (1948).

Uno de los aciertos de Cervantes es precisamente su capacidad de poner de relieve la abigarrada variedad humana que residía en las ciudades de los dominios otomanos.

Para apreciar debidamente el esmero de Cervantes en reconstruir el ambiente de un país islámico, dotándolo de color local, basta comparar la *GS* con otras obras del género turquesco de la época, algunas de las cuales abundan en anacronismos absurdos. No es que en dramaturgos de su época — como Lope de Vega y sus continuadores — no se encuentren huellas de intentos de documentarse en fuentes impresas, sobre todo de tipo cronístico, pero su manera de utilizar y seleccionar tales materiales produce resultados muy distintos. Mientras dramaturgos de la escuela lopesca tienden a inspirarse en acontecimientos bélicos, en Cervantes se destaca la vida cotidiana de ciudades, de modo que se podría hablar de costumbrismo *avant la lettre*. La originalidad de su visión del mundo islámico puede considerarse, por tanto, como uno de los rasgos diferenciadores frente a otros autores.

### Bibliografía

- Aarne, Antti / Thompson, Stith (<sup>2</sup>1955-1958): *Motif-Index of Folk-Literature*, edición revisada y ampliada, 6 vols., Bloomington (Indiana): Indiana University Press (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, <sup>2</sup>1961).
- Albèri, Eugenio (ed.) (1839-1863): *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il XVI secolo*, serie 3, 15 vols., Firenze: Società Editrice Fiorentina, vols. 1-3.
- Allouche, Adel (1983): *The Origins and Development of the Ottoman-Şafavid Conflict*, Berlín: Schwarz (Islamkundliche Untersuchungen; 91).
- Amezúa y Mayo, Agustín González de (1956-1958): *Cervantes, creador de la novela corta española*, 2 vols., Madrid: CSIC.
- Bassano, Luigi (1545): *Costumi et i modi particolari della vita de' Turchi*, Roma, reproducción fotomecánica, edición de Franz Babinger, con introducción, notas bio-bibliográficas y un índice analítico, Munich: Hueber, 1963.
- Bon, Ottaviano (1984): *Descrizione del Serraglio del gransignore fatta dal bailo Ottaviano Bon: relazioni di ambasciatori veneti al senato*, edición de Luigi Firpo, 13 vols., vol. 13: *Costantinopoli (1590-1793)*, págs. 45 [407]-115 [463], Torino: Bottega d'Erasmus.
- Braudel, Fernand (1976): *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols., Nueva York: Harper and Row.
- Busbecq, Ogier Ghislain de (1927): *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, edición y traducción de Edward Seymour Forster, Oxford: Clarendon.



- Canavaggio, Jean (1977): *Cervantès dramaturge*, París: Presses Universitaires de France.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1915): *Los baños de Argel*, en: *Comedias y entremeses*, edición de Rodolfo Schevill y Adolfo Bonilla, vol. 1, Madrid: Bernardo Rodríguez, págs. 235-352.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1916): *La gran sultana*, en: *Comedias y entremeses*, edición de Rodolfo Schevill y Adolfo Bonilla, vol. 2, Madrid: Bernardo Rodríguez, págs. 111-218.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1922): *El amante liberal*, en: *Novelas ejemplares*, edición de Rodolfo Schevill y Adolfo Bonilla, vol. 1, Madrid: Gráficas Reunidas, 1922 (vol. 2: 1925), págs. 133-207.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1947-1949): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, nueva edición crítica de Francisco Rodríguez Marín, 10 vols., Madrid: Atlas.
- Coromines, Joan / Pascual, José A. (1984-1986): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid: Gredos.
- Cotarelo y Valledor, Armando (1915): *El teatro de Cervantes*, Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- Dan, Pierre (1649): *Histoire de Barbarie, et de ses corsaires*, París: Pierre Rocolet.
- Friedman, Ellen G. (1983): *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Galán, Diego (1913): *Cautiverio y trabajos de Diego Galán, natural de Consuegra y vecino de Toledo, 1589-1600*, edición de M. Serrano y Sanz, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- Göllner, Carl (1961-1968): *Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, 3 vols., Bucarest: Editura Academiei; Berlín: Akademie Verlag.
- Guicciardini, Lodovico (1604): *L'hore di recreatione: nuovamente ristampate & con somma diligenza ricorrete*, Venecia: Francesco Ginami.
- Haedo, Diego de (1927-1929): *Topografía e historia general de Argel*, edición de Ignacio Bauer y Landauer, 3 vols., Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles (Segunda Época; 3, 5, 6).
- Hammer-Purgstall, Joseph von (1963): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 10 vols., Pest: Hartleben, 1827-1835, reimpresión: Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Hoenerbach, Wilhelm (1953): *Cervantes und der Orient: Algier zur Türkenzeit*, Walldorf: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients; 3).

- Mas, Albert (1967): *Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or*, 2 vols., París: Centre des Recherches Hispaniques.
- Palombini, Barbara von (1968): *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien, 1453-1600*, Wiesbaden: Steiner (Freiburger Islamstudien; 1).
- Rossi, Ettore (1953): «La sultana *Nūr bānū* (Cecilia Venier-Baffo) moglie di Selīm II (1566-1574) e madre di Murād III (1574-1595)», in: *Oriente moderno* 33, págs. 433-441.
- Roth, Cecil (1948): *The House of Nasi: Doña Gracia*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Roth, Cecil (1948): *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Schevill, Rudolph / Bonilla, Adolfo (1922): «Introducción», en: *Comedias y entremeses*, de Miguel de Cervantes Saavedra, vol. 6, Madrid: Gráficas Reunidas, págs. [5]-[187].
- Smith, P. Lewis (1981): «*La Gran Sultana Doña Catalina de Oviedo*: A Cervantine Practical Joke», en: *Forum for Modern Language Studies* 17, págs. 68-81.
- Ynduráin, Francisco (1962): «Estudio preliminar», en: *Obras dramáticas de Cervantes*, Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles; 156), págs. VII-LXXXIV.

Monika Walter (Berlín)

## La imaginación de moro historiador y morisco traductor: algunos aspectos de la ficticia autoría en el *Don Quijote*

Empiezo aparentemente haciendo un rodeo por la literatura latinoamericana. Las novelas *Cien años de soledad* y el *Don Quijote* (=DQ) comparten algo más que una popularidad semejante. Es evidente la afinidad artística entre los dos pseudo-cronistas casi siempre misteriosamente ausentes: el gitano Melquíades y el moro Cide Hamete Benengeli. El mismo Gabriel García Márquez y sus críticos han interpretado la novela colombiana como una reescritura de la obra cervantina. Reescritura tanto de la novela histórica fabulosa como de la crónica anovelada, pero resaltando detrás de tal modelo narrativo una fuente importante, o sea, la historiografía americana con su mestizaje de leyendas y mitos, su confluencia de profecías históricas de las tres religiones mundiales y las cosmovisiones indígenas. Y ha sido precisamente este mestizaje de disparidades religiosas y culturales que se ha reconocido por los intelectuales latinoamericanos contemporáneos como las señas de identidad y modernidad de su literatura continental (García Canclini 1989).

Américo Castro fue quién llamó la atención sobre el lugar pluricultural de hallazgo del original árabe en el Toledo del capítulo nueve de la primera parte, sobre el encuentro de «cristianos viejos y nuevos, vizcaínos, catalanes, castellanos, aragoneses, andaluces, gallegos, moriscos, e incluso hebreos» (Castro 1967: 5). No obstante, los cervantistas no han ido tan lejos en la interpretación de esta hibridación cultural del *Quijote*, señalándola más bien como una «hibridization» (El Saffar 1975: 90) de los recursos estéticos. Y el eco moderno de estas hibridaciones en la novela latinoamericana lo han aceptado los críticos latinoamericanos antes que los cervantistas europeos como una oferta comparativa.

En todo caso, en el último decenio ha entrado en acción en España, y con referencias claras a la obra histórica y crítica de Américo Castro, una discusión en torno a la «hispanidad» que busca puntos de arranque tanto en la «realidad cosmopolita y pluricultural de la edad premoderna de las culturas ibéricas» como en el mestizaje cultural de una Hispanoamérica moderna, según el filósofo español Eduardo Subirats en su libro más reciente *El continente vacío* (Subirats 1994: 498).

Inscrito en esta perspectiva actual, aquel rodeo en torno a la literatura latinoamericana puede acreditarse por ello como un nuevo acceso a la obra cervantina, en lo posible precisamente a los estratos profundos de una hibridación vital de culturas muy diferentes.

Entretanto fue otra vez Américo Castro quien denegó precisamente a Cide Hamete Benengeli toda suerte de referencia a una realidad pluricultural semejante: «No creo deba buscarse fuera del Quijote ni de España la motivación y la función de Cide Hamete [...]» (Castro 1967: 5-6). Y no solamente los interrogantes de Castro sobre el «cómo y porqué» de Cide Hamete han provocado una serie de respuestas brillantes, entre otros de Ruth El Saffar, Marthe Robert, Bruce Wardropper. Casi todos ellos han estudiado prioritariamente la encarnación de la conciencia narrativa múltiple del Cide. El truco de escritura, el hecho de que el primer autor ficticio sea un moro y su traductor un morisco, llevó a muchos de estos críticos al centro de lo que han venido en denominar la naturaleza de la narrativa moderna. Empero, localizamos esta modernidad del Quijote siguiendo aquí a Alban F. Forcione, en un «discovering the poetic possibilities of historical reality» (Forcione 1970: 4), y concebimos lo histórico como una experiencia cotidiana popular y contemporánea. Entonces el juego con el prejuicio — «no se espera una verdad de los moros, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas» (DQ II, 3, 60) como declara categóricamente Don Quijote —, este juego moverá mucho más de lo que podría ser el remolino desatado por todos los conceptos teóricos inherentes a la mimesis literaria. Tomemos asimismo en serio el prejuicio como elemento esencial dentro de la experiencia contemporánea — real e imaginaria — de los lectores. También en ese caso podremos evocar las figuras del moro y del morisco aljamiado como la vivencia cotidiana de las zonas culturales de contacto de la España del 1600. Siguiendo el sentido del debate actual — «los matices orientales de una hispanidad fundamentalmente occidental» (López-Baralt 1985: 29) —, se acentúa la dimensión hispanoárabe de esta mimesis de experiencias cotidianas histórico-concretas. Sin perjudicar el cúmulo de análisis de la autoría fingida de *Don Quijote*, aparecerán aspectos y cuestiones aún no agotados de los cuales quiera aludir en este contexto sólo a dos.

En primer lugar el hecho de que Cervantes nombre a dos árabes como autores con igualdad de derechos en esta comunidad de escritura está tal vez más estrechamente vinculado con el tema morisco que lo observado hasta ahora. Esto significa que al moro historiador y al moro aljamiado traductor se les habrá de ver más intensamente una triple función de narrador, de carácter y de espectador participante y se les habrá de tomar igualmente en serio, según la recomendación de Ruth El Saffar, como «expresión de postura frente a la exterior y frente al género novelesco» (El Saffar 1975: 44). En esta postura doble, sin embargo, es posible que también sean represen-

tantes más nítidos de un nuevo arquetipo de historia anovelada que se visualiza en la novela morisca y la literatura aljamiada que mucho tiempo, como hoy sabemos injustamente, fueron descalificadas como un «débil eco de grandezas hacía mucho tiempo desvanecidas», así lo plantea Américo Castro, o como una variante menos afortunada de los libros de caballería (Castro 1967: 6).

En segundo lugar, la comunidad de escribientes de Toledo provista inequívocamente de la *marca* histórica (Gómez-Mariana 1982) de una famosa escuela de traductores, también debiera verse como expresión de aquella sensibilidad mudéjar discutida tan detalladamente por Castro, una mentalidad intelectual abierta para la alteridad cultural, religiosa y epistemológica que encarnan de la forma más característica junto a Alfonso el Sabio y el «arabicus christianus» Ramon Llull (Heusch 1991). Sólo el lugar imaginario de escritura de *Don Quijote* evoca por consiguiente esta tradición de coexistencia de distintos sistemas de cultura y pensamiento que ha incidido normativamente en la vida intelectual y político-legal de los españoles. En todo caso, son precisamente las tradiciones filosóficas del Islam las cuales se reactualizaron particularmente en el siglo XVI, para ser después reprimidas por siglos enteros. Por eso penetramos aquí plenamente en las zonas oscuras de normas y conductas intelectuales que siguen vibrando igualmente en forma soterrada. En el Cide Hamete como «filósofo mahomético» (DQ II, 53, 744) se refleja entonces algo más seguramente, como acota Vicente Gaos, que la «delicada malignidad reuniendo dos usos tan opuestos como el mahometismo y la filosofía» (Cervantes 1987: 743).

### Padrastro hispano y padre árabe de *Don Quijote*

Cabe preguntar ahora hasta qué punto nos podemos distanciar de interpretaciones que, como la de Castro, conjeturan que las cuestiones de la «verdad y la veracidad» en el quehacer del Cide carecen «en sentido lógico y moral [...] de eficacia para el lector del Quijote» (Castro 1967: 5). O de aquellas, como sugiere el arabista alemán Wilhelm Hoenerbach, que arrancan de la identidad profunda entre la opinión cervantina y la visión negativa del árabe (Hoenerbach 1953: 61),<sup>1</sup> inscribiendo a la vez el prejuicio frente al árabe mentiroso en la tradición de un *orientalismo* europeo (Said 1979) que se remonta hasta el siglo XX. Es evidente el radicalismo con el cual el autor segundo como el mismo don Quijote culpan al moro de la mentira — «[...] siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos [...] por ser tan nuestros enemigos» (DQ I, 9, 197) dice el primero, y el segundo

<sup>1</sup> La consecuencia que saca del alemán Wilhelm Hoenerbach se involucra perfectamente en un discurso orientalista sobre el árabe: «Letzten Endes, worauf will unser Beobachter hinaus? Seine Anfangsthese ist sein Schluß: Der Araber moralischer Unwert!»

enjuicia aún más agresivamente: «los historiadores que de mentiras se valen habían de ser quemados, como los que hacen moneda falsa» (DQ II, 3, 69). Este radicalismo, ¿ha de detenerse sólo en su función poetológica como una agravación del antagonismo falaz entre verdad y mentira poética? O bien ¿no podemos colocar acaso la autoría ficticia también en el círculo del tema morisco contemporáneo y, a saber, tanto en su dimensión político-jurídica como religiosa y literaria?

Para una posible respuesta a esta cuestión es importante ahora el hecho de que en estas inculpaciones irrumpa un plano discursivo que desempeña un rol decisivo en el contexto global de la novela: «el lenguaje imputativo», sobre cuyo rango en la literatura del Siglo de Oro ha llamado últimamente la atención Antonio Gómez-Mariana (Gómez-Mariana 1982: 191). Más importante todavía es el hecho de que este plano donde se comprime tanto el poder represivo de la lengua como la intolerancia creciente frente a religiones y culturas otras, aparezca ya en las primeras frases del prólogo de la primera parte.

Como es sabido, en estas primeras frases se apostrofa significativamente la autoría del autor real y del prologuista. El autor Cervantes habla aquí de sí mismo como del «padrastró» del libro — un distanciamiento que al ser puesto en el contexto criminal de génesis del libro — «una cárcel» (DQ I, 15) — va indicando a la vez una segunda connotación de padrastró. Este significado se halla en la jerga de germanía, el lenguaje de los delincuentes. Según esta jerga el «padrastró» puede significar también «fiscal, procurador en contra» (Casares 1984: 608). El significado doble de la palabra corresponde al juego doble que el autor Cervantes inicia con el lector en este párrafo. Rebajando burlescamente al autor a la categoría de «padrastró» hace que su propia autoridad y la de sus planteamientos caigan en la sospecha de que se está valiendo de un truco retórico múltiple. Los gestos de la propia destronización no sólo exteriorizan una cercanía al rito carnavalesco muy conocido al lector contemporáneo, sino también la naturaleza ambigua de la parodia. Evoca asimismo el ritual inquisidor de juzgar a unas personas por otras (Riley 1962: 222). Sin embargo, la reserva frente a disidentes, y con ello la inculpación de que los arábigos sean mentirosos, adquiere un peso diferente en el contexto concreto que la novela despierta en el lector, precisamente en vinculación con su propia experiencia concreta de cada día.

Por tal razón es muy revelador el hecho de que a la presentación discreta de Cervantes como padrastró doble, siga acto seguido la exhortación sagaz al «libre albedrío» del lector. Pues con la autoría tan curiosamente ennuclada, la cuestión de la autoridad del discurso anunciado pasa a ocupar el centro de la atención del lector. Y, por cierto, tanto más cuanto que en el prólogo sigue ahora el espectáculo insólito de un juego montado sobre la escritura del prólogo. La ficción que subyace ya en el prólogo significa que las líneas de separación entre la literatura y la vida son

visualizadas como simples convenciones librescas. Detrás de la comedia en torno al aparato de «acotaciones» montado con mucha liviandad por el amigo del prologuista — «dar de improviso autoridad al libro» (I, 30) — se esconde actualmente una cuestión que afecta a toda la estructura intelectual del pasado: ¿Qué es lo que hace que los textos adquieran la autoridad de instancias de la verdad y de los géneros? ¿Hasta qué punto se expresa en esta autoridad un language de poder impuesto arbitrariamente? ¿Hasta qué punto se manifiesta en ella una consagración del uso? ¿O se testimonia la búsqueda individual de las bases de la escritura propia? La complicidad entre el lector y el autor que ofrece el padrastro con la ambigüedad de un gesto de bellaco, también está referida por tanto al acto de desnudar las leyes que hacen que se acepte un texto determinado o un género determinado de discurso o también un determinado ritual retórico imputativo, por ejemplo, aquel referido al anuncio de prejuicios, es decir, confiriéndoles o privándolos así de la autoridad propia de un lenguaje veraz y de poder.

Con la dimensión imputativa que Cervantes inserta cifradamente en la palabra «padrastro», el problema de la comprensión amplia del texto por el «lector desocupado» pasa al plano de la comunicación retórica oficial y también al de las leyes discretas que rigen una suerte de comunicación secreta. De ahí que el ‘acusador en contra’ desde el comienzo sugiera una actitud vigilante de lectura como un traducir, descifrar y transcribir lo dicho a lo entendido, o sea, el desciframiento frívolo de una suerte de «escritura secreta» que relumbra detrás del contraste entre la imaginación fantástica y la experiencia común y usual, convirtiendo toda la trama de la novela en una especie de supraleoría de cuestiones teóricas inherentes a la escritura, la circulación y la recepción de discursos. De ahí que el juego del prólogo constituya el señalamiento más importante sobre la forma oculta de la poética de la novela. En el mismo se anuncia a la vez el juego con los anales, los archivos auténticos y falsos de los primeros capítulos que dan a conocer la entrada en escena del Cide Hamete. No obstante, en la trama del juego quedará oculta desde ahora la imposibilidad de igualar el prejuicio frente a los árabes que se anuncia en el texto con una visión ni negativa ni tampoco positiva del autor. A partir de ese momento empieza más bien el juego abierto infinito de ‘destronizar e intronizar’ opiniones infinitamente contrarias o equívocas.

No olvidemos que el padrastro en el prólogo arremete contra un imperio de la retórica no sólo en su dimensión estética, sino también imputativa, con lo cual el hecho de que ambos autores arábigos dentro de la fingida comunidad de autores no utilicen un «lenguaje imputativo», adquiere desde luego un peso especial. A nadie imputan agresividad ni tampoco a nadie condenan categóricamente. Al contrario, cuando en el Cide se agita una cierta sospecha debido a los episodios fabulosos

transcurridos en la cueva de Montesinos, se demuestra incapaz de acusar a don Quijote de mentiroso y hace que el lector adopte la decisión final sobre la verdad y la mentira de los hechos: «Tú, lector, pues eres prudente, juzga lo que te pareciere.» (DQ II, 24, 362).

Don Quijote no es como Sancho el enemigo moral de los judíos, sino más bien de los moros. Defiende en cambio una verdad de las cosas que «no admite ni réplica ni disputa» (DQ II, 360). Su concepto acredita la historia «como cosa sagrada porque ha de ser verdadera, y donde está la verdad está Diós, en cuanto a verdad» (DQ II, 3, 70). Don Quijote, siempre en su forma loca de actuar, sustenta frente al cronista arábigo y sus semejantes la definición unívoca de la verdad, la ley y del dios, o dicho de otra forma, la lógica de identidad de un lenguaje de poder. Y de nuevo estamos enfrentados con la dimensión imputativa del Quijote.

A Cide Hamete en cambio, no le es extraño sólo el lenguaje imputativo. También sufre bajo un déficit básico de inconsistencia y autocerteza que lo hace hasta incapaz de distinguir en su contorno «entre espesas encinas y alcornoques» (DQ II, 60, 838). Estas inseguridades van también vinculadas a su posición social insegura. Es manchego, autor moderno de novelas pastoriles y también un posible pariente de uno de los «ricos harrieros de Arévalo» (DQ I, 3, 312). También el morisco aljamiado no es solamente una figura tornasolada, mezcla de traductor, transcriptor, comentarista y narrador. También su posición social es precaria, ¿tendría necesidad en caso contrario de aceptar un sueldo de hambre por sus traducciones y el alquiler gratis en casa del autor segundo?

La inconsistencia de las dos figuras moras está referida igualmente a su curioso estatus que los representa como tráfugas burlescos entre las religiones. Estos desplazamientos entre fronteras no solamente están marcados por la invocación alternante a Mohamed y al cristianismo católico, sino asimismo por una óptica particular propia de la comunicación social. Con estas palabras Cide Hamete Benengeli cavila sobre la pobreza de su protagonista: «Yo aunque moro, bien sé por la comunicación que he tenido con cristianos que la santidad consiste en la caridad, humildad, fe, obediencia y pobreza, pero con todo eso digo que ha de tener mucho de Dios el que se viniere a contentar con ser pobre [...]» (DQ II, 44, 608). Este párrafo resulta ser más que equívoco. No basta aquí que un musulmán se aventure por las regiones de la santidad católica. Además el ejercicio de la virtud más cristiana, o sea, la de la caridad, lo coloca en medio del tema explosivo de la pobreza, por ende, en un punto doloroso de la experiencia histórica cotidiana de fingirse como constitutivo de ser otro, en cuanto al estatus religioso o social.

También la postura que adopta el morisco aljamiado frente al catolicismo jurado del cronista arábigo no es menos ambigua: «[...] el jurar Cide Hamete como católico



cristiano siendo él moro, como sin duda lo era, no quiso decir otra sino que así como el católico cristiano cuando jura, jura o debe jurar verdad y decirla en lo que dijere [...]» (DQ II, 27, 404). Esto es aquí «como si jurara como cristiano católico», o sea, la verdad fingida de la fe, diluída en espejismos que no quieren acabar. Aparentemente, sólo Dios sabe el secreto de la conversión de los moriscos. Sin embargo, con el problema de la cristianización de los moros que plantea Cervantes en este episodio, recuerda nuevamente el espíritu poco cristiano que reina manifiestamente en el acto inquisitorio del «juicio de personas por otro», pero el cual tiene poco en común con la dimensión imputativa del «padrastró» Cervantes.

El híbrido literario que más se aproxima a estas inconsistencias sociales, religiosas y estéticas de ambos árabes dentro de la comunidad de los autores, ha constituido en la España contemporánea un cuerpo de textos extremadamente heterogéneo al cual aluden con fuerza el original arábigo y su traducción por un morisco aljamiado. Estos textos involucran de igual manera las novelas moriscas, tales como *Abencerraje y la hermosa Jarifa* (1565) o *Historia de los vandos de los Zegríes y Avencerrajes Caballeros Moros de Granada* (1595) y *Las guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, así como, por otro lado, la contrapartida de esta maurofilia: la literatura aljamiada representada por historias falsas como *La verdadera historia del rey Rodrigo [...] compuesta por el sabio Alcayde Abulcim Tarif Aventarique de nación árabe [...] nuevamente traducida de la lengua Árábica por Miguel de Luna* (1603).

Intertextualmente esta literatura, sobre todo mediante su truco retórico de historiador moro fingido o la traducción ficticia de un original arábigo, está presente absolutamente en los estudios cervantinos, pero en su mayoría, como en la crítica de Américo Castro, fundamentalmente en cuanto una especie exótica del modelo caballeresco o de las crónicas falsas. Pero ni en el caso del Cide ni en el de su traductor, como dice Márquez Villanueva, juega Cervantes con un morisco idealizado (Márquez Villanueva 1991: 181). Ambos, el moro y el morisco aljamiado, actúan inequívocamente como personas del siglo poco acaudaladas, cultas y con una capacidad de juicio literario que se verá críticamente, pero que por último habrá de tomarse siempre en serio. Si el morisco se divierte en la primera lectura sobre una nota del Cide que alude al rechazo de la carne de cerdo por los musulmanes, la escena burlesca tiene en ese caso poco de común con las actuaciones de los moriscos en el teatro de Lope de Vega, por ejemplo, donde se les mofa más bien a causa de su aljamiado, su flojera y sus vicios, con lo cual se hacen sospechosos de estar cultivando la herejía en virtud de su afición a la astrología (Labib 1962).

Ambos moros de la autoría común cervantina se caracterizan por su sentido de actualidad y de ahí hallan su imagen fiel en el retrato de los historiadores y 'arbi-

tristas' de la época, así, por ejemplo, en el *Memorial* (1600) de Martín González de Cellorigo, o en *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos de Granada* de Hernando de Baeza, o bien en la *Topografía e Historia general de Argel* (1612) de fray Diego de Haedo. No tanto en la función específica de parodiar las ficciones en los libros de caballerías como en la función general de ser auténticos creadores literarios, ambos personajes en cuanto moros son únicos dentro de la literatura española de aquel tiempo.

En este contexto no existe todavía una reflexión definitiva o agotada sobre el hecho de que un árabe trate intensamente de ponerse en el lugar de un héroe católico, y mucho menos sobre la circunstancia de que no tanto la figura de don Quijote como la dialéctica «represented by the opposition of Don Quijote and Cide Hamete, forms the basis of the novel» (El Saffar 1975: 25). ¿Qué implica ahora esta dialéctica a fin de comprender cabalmente el modelo narrativo cervantino? Al tratarse también en nuestra temática de hacer una revaloración de la historia de la literatura hispanoárabe tendremos que poner manos a la obra y efectuar posiblemente un nuevo estudio de la novela morisca y de la literatura aljamiada. Cabría preguntar, al pretender diseñar en la parodia del modelo caballeresco una nueva forma de literatura de imaginación, ¿Cervantes no tenía también en mira la novela morisca con su sentido caballeroso de la vida, tornasoladamente irreal, pero impregnada por un sentimiento íntimo de solidaridad comprensiva? ¿Y no presintió en ella un «arquetipo de ficción literaria» que «abre uno de los cauces más fecundos a la literatura de evasión cultivada en Europa durante los siglos XVII y XVIII» (Márquez Villanueva 1991: 173). Pero, ¿Cervantes no percibió igualmente la crisis en que hubo de desembocar una experiencia fantástica de la realidad — la historia vivida por los moriscos como drama de sobrevivencia — y el estatus precario de su narración histórica? Cabe aquí conjeturar razones profundas que expliquen el interés particular de Cervantes por la literatura aljamiada.

Aún se desconoce ampliamente el rango de los textos de la literatura aljamiada (junto a Miguel de Luna el *Sumario de la relación declarado por el Mancebo de Arévalo*, *Apología contra la lex cristiana* por Muhammad Alguazir, *Ascensión a las cumbres* por Abulcacim Obeydalá) dentro de esta interrelación tan rica de tensiones. Luce López-Baralt destacó en general que todo el conjunto de textos de la literatura aljamiada constituye una tierra vírgen para la investigación: «Los numerosos manuscritos aljamiados de las bibliotecas europeas no han sido catalogados en su totalidad, ni mucho menos editados y estudiados» (López-Baralt 1981: 19).

La misma investigadora demostró que esta literatura aljamiada ha engendrado insólitos géneros híbridos, mezclas literarias entre narraciones caballerescas, romances, tratados legales, de magia y hechicería, recetas y pronósticos, ejemplos de una

historiografía fabulosa, como se la encuentra sólo en la parodia de la historiografía renacentista, así, por ejemplo, en la traducción fingida de la *Historia de Marco Aurelio* de Antonio de Guevara o en las crónicas americanas de la época. Tal literatura morisca y aljamiada, no obstante, ha sido inscrita sólo muy tarde en el contexto de una zona peculiar de contacto cultural con sus características comunicativas, en particular, a través de los estudios de López-Baralt y Márquez Villanueva. De ahí que en el mecanismo ficcional de moro, morisco y cristiano en la autoría de *Don Quijote* se han descubierto hasta ahora sólo pocas y aún limitadas posibilidades para estudiar el eco de una real y conflictiva convivencia cultural. No obstante, subyace en ella seguramente algo más que la parodia de trucos de escribir una historia real ficticia.

El uso extremadamente ambiguo de conceptos y nociones como los de la 'historia', la 'verdad' y la 'mentira' en la literatura aljamiada se funda a la vez en un fondo existencial y muy concreto. Es la intención literaria de «destrozar o detener la historia a través de la imaginación» y, a través del truco de una crónica caballeresca falsa, establecer simultáneamente una comunicación secreta con sus lectores moriscos la que formulan los autores moriscos en sus textos (López-Baralt 1981: 19). En esta vinculación marcada por una práctica particular de comunicación que resulta de estos secretos de la literatura aljamiada adquiere una nueva dimensión la polémica intensa entre el Cide y el morisco aljamiado con la materia cristiana y contemporánea del caballero andante.

Una dimensión que apunta, como en el episodio de Ricote, igualmente a la creciente brutalización de España por decreto (Márquez Villanueva 1981: XVI), otra vez a la españolidad de los moriscos, a la relativa amplitud del proceso de asimilación, o sea, a las raíces de una tradición cultural con sentido más oriental que cristiano.

### **«Los matices orientales de una hispanidad occidental»**

Con estas mismas raíces toco brevemente el segundo aspecto de lo hispanoárabe en la construcción del Cide Hamete, o sea, las cuestiones inherentes a una mentalidad intelectual que sigue más bien latente. Si todos los autores fingidos encarnan posturas frente a cuestiones teóricas de la mimesis, entonces cabría preguntar cuál concepto de «imaginación» está presente en este moro mentiroso. Por la mezcla de historiador y poeta sabio se va construyendo en la figura del Cide un papel doble como creador de historia verdadera e imaginada con la cual él va ocupando vacíos tanto en las poéticas como en los tratados de historiografía. Al ser exponente de toda la ambigüedad del choque permanente de dos conceptos de historia, el uno

que iguala historia con ficción y mentira y el otro que relaciona historia con verdad, pone en acción todo el círculo vicioso del argumento de la historicidad.

Este círculo vicioso surge en el Renacimiento de la triple ecuación entre hechos reales y la verdad de los hechos: La verdad histórica se fundamenta en los hechos; los hechos provienen de la realidad; el discurso es expresión de la realidad, dice la verdad de los hechos. Exactamente este dilema se acentúa aún por las poéticas neoaristotélicas con su distinción entre historia en cuanto narración de eventos reales y poesía como narración de eventos posibles o imaginados. La ocurrencia genial de Cervantes que incorpora la realidad cotidiana a la narración mediante una trama fantástica totalmente irreal, pasa a ser ahora un punto de empalme para los tratadistas en materias poéticas e historiográficas. Este punto, por dilucidar las insuficiencias de los procedimientos propios de la teoría clásica, constituye primeramente un desafío para Cide Hamete, luego para la comunidad de los autores ficticios, y finalmente para el lector.

Pensemos nuevamente en la construcción del juego en el prólogo. Toca la cuestión de la autoridad con la cual se va convirtiendo cada una de las figuras de la trama de la novela y con ello de la trama global, tanto en representante de la experiencia real, así como en alegoría de problemas intelectuales. El papel doble de Cide Hamete Benengeli como historiador y sabio provoca una inversión de los deslindes poetológicos e historiográficos entre la verdad, la verosimilitud, lo cierto y lo incierto, lo posible y lo imposible — un papel que yo no quisiera separar de su función como «filósofo mahomético». Si inscribimos ya anteriormente la figura dentro del contexto de la literatura islámica, hemos de destacar ahora que juega casi un papel mayor en la cultura intelectual que en la literatura de la España del siglo XVI. ¿Es simplemente casual que justamente en la *Paráfrasis de la Poética de Aristóteles* de Averroes no se abra tal círculo vicioso de la historicidad por interpretar al filósofo islámico exactamente en sentido contrario del famoso pasaje de Aristóteles acerca de la diferencia entre el historiador y el poeta?

Marcelino Menéndez y Pelayo denominó esta interpretación de Averroes un malentendido fundamental: «El poeta habla de las cosas que son o pueden ser [...] para que la misma imitación y ficción convenga y corresponda con ellas. Pero el oficio de profesor de ficciones y de historias se diferencia del oficio del poeta, aunque uno y otro se ejerciten en fingir inventar cosas nuevas, historias y similitudes en lenguaje métrico» (Menéndez y Pelayo 1946: II, 381). Esta contigüidad de poesía e historia donde no son determinantes las oposiciones entre mentira en cuanto ficción y la verdad en cuanto historia, sino la proximidad a la filosofía que permite explorar lo poético factible de la historia real, toca directamente el núcleo de las reflexiones poetológicas de Cervantes. El concepto averroista corresponde exactamente a una

experiencia de historiografía hispano-musulmana, sellada por un espíritu ensoñador, privilegiando los aspectos de lo legendario, mágico y pictórico. Si en esta revaluación cervantina de la tradición hispano-musulmana el comentario de Averroes desempeña un papel especial, reclama en tanto un estudio más exacto. Finalmente una huella posible diferente hacia el punto de confluencia del pensamiento islámico y cristiano que nos conduce otra vez al centro del campo de la imaginación y la fantasía.

Ahora bien, justamente en *Las Siete Partidas* que adquiere con la *Ley de Toro* (1505) el rango de un «Código Nacional» (Frankl 1961: 16), hay un paralelismo cautivante con el problema recién bosquejado de la imaginación poética. En general, este Código es citado frecuentemente en los estudios para demostrar las reglamentaciones históricas del rito caballeresco de investidura en el texto de la novela. *Las Siete Partidas*, sin embargo, regulan mucho más que el solo ritual caballeresco. Constituyen la base de los debates de un Francisco de Vitoria y de un Francisco de Suárez en torno a la «idea del interés público [...] en cuanto encarnación del Estado y del bien público» y han tenido un significado extraordinario. Si sobre el conquistador del México, Hernán Cortés, se sabe actualmente «que algún ejemplar de *Las Partidas* andaría siempre en manos de los soldados» (Frankl 1961: 33), entonces la popularidad de este texto jurídico, impreso muchas veces durante el siglo XVI, está más que cautelada, ante todo, gracias a la lectura intensa de Cervantes, y particularmente de la *Partida Segunda* con sus leyes sobre el código caballeresco.

Es improbable entonces que Cervantes no hubiera leído también en la misma *Partida Segunda* las leyes VIII y IX. Estas tratan de la imaginación y la fantasía como dos de los «sentidos dentro del alma sentidora y de cómo el pueblo las habrá de usar para servir a su Rey». En la ley VIII se dice sobre la fantasía: «Fantasía quiere decir como antojamente de cosa sin razón, ca esta virtud judga luego las cosas rebatosamente et como non debe, non cantando lo pasado nin lo que adelante puede venir [...] Y por ende el pueblo a semejante destono debe obrar en los fechos del rey [...] ca desto se deben mucho guardar, porque así como los que usan la fantasía en todas las guisas han de caer en locura [...]» (Alfonso el Sabio 1807: 108).

Frente a la fantasía valorada negativamente como peligroso poder de inversión y obra de engaño se acentúa positivamente el valor de la imaginación. Sobre ella se dice: «Imaginación ha mayor fuerza que la fantasía [...] porque obra también en imaginar sobre las cosas que pasaron como sobre las que son de luego, otrosi sobre las que han de venir. Et, porque esta imaginación caya a las vezes sobre las cosas que non son nin podríen seer; otrosi posieron los sabios a semejante desto que el pueblo se debie loca e imprevisible al rey a las cosas que non podríen seer [...]» (Alfonso el Sabio 1807: II, 108). En contra de la vinculación loca e imprevisible de

lo pasado con lo futuro se pone la imaginación como la ponderación mesurada de posibilidades relacionales históricas entre el pasado, el presente y el futuro.

Este derrotero político de la teoría de «los sentidos de afuera y de dentro del alma sentidora» — ideas en conocimiento de Alfonso el Sabio, entre otros a través de los comentarios sobre Aristóteles de Averroes, las traducciones de comentarios de Averroes sobre la *Metafísica*, *De Anima*, *De Sensu*, *De Memoria*, la *Ética Nicomachea* y la *Poética*, obras de la primera mitad del siglo XIII — testimonia un capítulo especial del diálogo intelectual entre la filosofía islámica y el pensamiento jurídico cristiano en España (*L'averroismo* 1979; Hayoun 1991; Márquez Villanueva 1994). El modo cómo Alfonso el Sabio se vale de todos estos comentarios y de los conceptos averroíños de derecho, ley, legislador, así como de los sentidos para concebir una retórica pública de comunicación cultural entre el pueblo y el rey (Kummerer 1989), habla en favor de un trato intensivo, tolerante y original con las ideas recién traducidas o ya en circulación de la filosofía islámica en las ideas de la época de Alfonso el Sabio.

Las leyes alfonsinas sobre el valor distinto de la imaginación y la fantasía en la comunicación pública, ¿han de recordar sólo casualmente el juego comunicativo de *Don Quijote* donde sondea todo un pueblo en lo fantástico o lo imaginario «las posibilidades poéticas de la realidad», según las palabras de Forcione? Y al repetir la pregunta, ¿es sólo casual que también un autor como Gabriel García Márquez defiende en la imaginación «un instrumento de elaboración de la realidad» contra una fantasía «sin ningún asidero en la realidad»? (García Márquez 1982: 31).

### Bibliografía

- Alfonso el Sabio (1807): *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*, 4 vols., Madrid: Imprenta Real.
- L'averroismo en Italia* (1979), Roma: Accademia Nazionale del Lincei.
- Butterworth, Charles E. (1986): *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, Princeton: University Press.
- Canavaggio, Jean-François (1958): «Pinciano y la estética literaria de Cervantes en el 'Quijote'», en: *Anales Cervantinos* 7, págs. 1-103.
- Casares, Julio (1984): *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona: Ed. Gustavo Gili.
- Castro, Américo (1948): *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Castro, Américo (1967): «Cide Hamete Benengeli: El cómo y el por qué», en: *Mundo Nuevo* 8, págs. 5-9.

- Cervantes de Saavedra, Miguel (1987): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de V. Gaos, 3 vols., Madrid: Gredos.
- El Saffar, Ruth (1975): *Distance and Control in Don Quixote: A Study in Narrative Technique*, Chapel Hill: University Press.
- Forcione, Alban F. (1970): *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, Princeton: Princeton University.
- Frankl, Victor (1962): «Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas», en: *Revista de Historia de América* 53-54, págs. 9-74.
- García Canclini, Nestor (1989): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Ed. Grijalbo.
- García Márquez, Gabriel (1982): *El olor de la guayaba: conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*, Bogotá: La Oveja Negra.
- Gómez-Mariana, Antonio (1982): «La evocación como procedimiento en el Quijote», en: *Revista Canadiense de estudios hispánicos* 2/6, págs. 191-223.
- Hayoun, Maurice-Ruben / Libera, Alain de (1991): *Averroès et l'averroïsme*, París: Presses Universitaires de France.
- Heusch, Carlos (1991): «Le problème de l'Altérité dans le Livre du Gentil et des trois sages de Raymond Lulle: paganisme et infidélité», en: Redondo, Agustín (ed.): *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, págs. 33-44.
- Hoenerbach, Wilhelm (1953): *Cervantes und der Orient: Algier zur Türkenzeit*, Bonn: Verlag für Orientkunde.
- Kummerer, Christoph (1989): *Der Fürst als Gesetzgeber in den lateinischen Übersetzungen von Averroes*, Ebelsbach: Verlag Rolf Grener.
- Labib, Gisela (1961): *Der Maure in dem dramatischen Werk Lope de Vegas: ein Beitrag zu dem Problem: der Maure — eine literarisch oder historische Wirklichkeit?*, Hamburgo: Universität Hamburg.
- López-Baralt, Luce (1985): *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid: Hiperión.
- López-Baralt, Luce / Irizarry, Awilda (1985): «Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI», en: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, sin editor, vol. 2, Madrid: Gredos, págs. 547-582.
- López-Baralt, Luce / Narváez, María Teresa (1981): «La espiritualidad popular en la literatura aljamiada-morisca del siglo XVI», en: *Revista de dialectología* 36, págs. 17-51.
- López Naiva, Santiago A. (1989): «El juego narrativo en torno al autor ficticio en el Quijote de 1615», en: *Anales Cervantinos* 27, págs. 9-20.

- Márquez Villanueva, Francisco (1991): *El problema morisco desde otras laderas*, Madrid: Libertarias.
- Márquez Villanueva, Francisco (1994): *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre.
- Martí Alanís, Antonio (1984): «La función epistemológica del traductor en *El Quijote*», en: *Anales Cervantinos* 22, págs. 31-46.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1974): *Historia de las ideas estéticas en España*, 5 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quérillacq, René (1992): «Los moriscos de Cervantes», en: *Anales Cervantinos* 30, págs. 77-98.
- Riley, Edward Calverley (1962): *Cervantes' Theory of the Novel*, Oxford: Clarendon Press.
- Rodríguez-Vecchini, Hugo (1982): «Don Quijote y La Florida del Inca», en: *Revista Iberoamericana* 48, págs. 120-121, 587-620.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*, Nueva York: Pantheon Books.
- Subirats, Eduardo (1994): *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Barcelona: Anaya.
- Unroy, Dominique (1991): *Ibn Rushd (Averroes)*, Londres: Routledge.



Michel Moner (Toulouse)

**Moros y cristianos en el *Quijote*:  
el caso de Zoraida, la mora cristiana  
(*Don Quijote* I, 37-42)**

El personaje de Zoraida, la «mora cristiana», es sin lugar a dudas una de las más fascinantes figuras de la primera parte del *Quijote*.<sup>1</sup> El interés que despierta en la venta la llegada de la doncella embozada, el silencio con el que «contesta» a las preguntas solícitas de los circunstantes, y la ambivalencia de los signos que ofrece a la vista de los demás son otros tantos rasgos que la caracterizan como una figura altamente enigmática. De ahí, las preguntas que se le hacen y que vienen a constituir, dicho sea de paso, la clave con la que se va a abrir el «cuento verdadero» del capitán cautivo:

— Decidme, señor —dijo Dorotea—: ¿esta señora, es cristiana o mora? Porque el traje y el silencio nos hace pensar que es lo que no querríamos que fuese.

— Mora es en el traje y en el cuerpo, pero en el alma es muy grande cristiana, porque tiene grandísimos deseos de serlo. (I, 37).

O sea que desde el principio se enfoca la figura de Zoraida desde la perspectiva de una identidad problemática. Ahora bien no se trata, en absoluto, de un caso excepcional en el *Quijote*, sino todo lo contrario: abundan los personajes de identidad ambigua o problemática, especialmente en la primera parte, empezando por la propia Dorotea, primero disfrazada de varón, y luego de princesa Micomicona. Sólo que en el caso de Zoraida no se trata de un mero juego de disfraces: el cuestionamiento de la identidad se hace desde otra perspectiva y desde una nueva faceta que introduce tal vez una nota de mayor gravedad, en el juego de variaciones y metamorfosis al que el texto nos viene poco a poco acostumbrando desde el principio.<sup>2</sup> Se trata nada

---

<sup>1</sup> Las referencias al texto del *Quijote* remiten a la edición de L. A. Murillo (Madrid: Castalia, <sup>2</sup>1982). Algunas referencias a estudios críticos mencionan dos fechas: la primera fecha es la de la primera edición; la segunda fecha indica la edición utilizada para las referencias al texto (citas y paginación).

<sup>2</sup> Hay que insistir en que la «metamorfosis» del personaje de Alonso Quijano en don Quijote no es sino la primera de una larga serie en la que entran, por la puerta de sus «locuras» respectivas, casi todos los personajes de la Primera parte. Son ejemplares, al respecto, el caso de Grisóstomo, Cardenio, Anselmo y Eugenio, en la serie masculina, así como el de Marcela, Dorotea, Zoraida y Leandra, en la serie

menos que de elegir entre dos polos, al parecer tan antagónicos como irreductibles, según la rotunda alternativa que plantea Dorotea: «¿es cristiana o mora?»

### El traje y el silencio: Zoraida / María

Los rasgos identificatorios del personaje de Zoraida se despliegan en el texto en diferentes niveles y espacios, conforme a una estrategia de desvelamiento progresivo, a base de reticencias y ambigüedades. Su primera aparición se sitúa al nivel diegético, dentro del espacio de la venta, donde ella se asoma junto con la figura del cautivo, cuyo papel parece en cierto sentido preeminente:

[...] a todo(s) puso silencio un pasajero que en aquella sazón entró en la venta, el cual en su traje mostraba ser cristiano recién venido de tierra de moros, porque venía vestido con una casaca de paño azul, corta de faldas, con medias mangas y sin cuello; los calzones eran asimismo de lienzo azul, con bonete de la misma color; traía unos borceguíes datilados y un alfanje morisco puesto en un tahelí que le atravesaba el pecho. Entró luego tras él, encima de un jumento, una mujer a la morisca vestida, cubierto el rostro con una toca en la cabeza; traía un bonetillo de brocado, y vestida una almalafa, que desde los hombros a los pies la cubría.

Era el hombre robusto y agraciado de talla, de edad de poco más de cuarenta años, algo moreno de rostro, largo de bigotes y la barba muy bien puesta; en resolución, él mostraba en su apostura que si estuviera bien vestido, le juzgaran por persona de calidad y bien nacida.

Pidió en entrando un aposento, y como le dijeron que en la venta no le había, mostró recibir pesadumbre; y llegándose a la que en el traje parecía mora la apeó en sus brazos (I, 37).

Sin embargo, Zoraida no tarda en pasar en primer término y en convertirse en el centro de la curiosidad general, empezando por la de las mujeres, «llevadas del nuevo y para ellas nunca visto traje», que vienen a rodearla y agasajarla, ofreciéndose a facilitarle con que pueda pasar decentemente la noche en la venta, puesto que ya no queda aposento libre en ella. Esa peculiar curiosidad, que es la que suele mover la mayoría de los personajes del *Quijote*, tan aficionados a saber y a contar vidas ajenas, aumenta en el caso de Zoraida con el silencio que guarda la recién llegada, cuyo agradecimiento sólo se manifiesta por señas y ademanes:

No respondió nada a esto la embozada, ni hizo otra cosa que levantarse de donde sentado se había, y puestas entrambas manos cruzadas sobre el pecho, inclinada la cabeza, dobló el cuerpo en señal de que lo agradecía. Por su silencio imaginaron que, sin duda alguna, debía de ser mora, y que no sabía hablar cristiano (I, 37).

---

femenina. A pesar de lo que proclama don Quijote («Yo sé quien soy»), la identidad del personaje cervantino, cuestionada desde la vertiente de la locura, resulta altamente problemática a lo largo de la fábula.

De ahí las primeras conjeturas de los circunstantes y las sucesivas preguntas que Dorotea y Luscinda dirigen al compañero de la joven, a quien le toca desempeñar un papel de intérprete y descifrar, en alguna manera, la enigmática figura de la desconocida para la comitiva de la venta. Sólo que las ambigüedades y reticencias del cautivo, lejos de colmar la curiosidad de los circunstantes, antes acrecientan en ellos (y también, por supuesto, en el lector) el deseo de tener más informaciones. Así es cómo se llega a un primer «desvelamiento», cuando la mora se quita el embozo a petición de Dorotea:

[...] y así se lo quitó, y descubrió un rostro tan hermoso, que Dorotea la tuvo por más hermosa que a Luscinda, y Luscinda por más hermosa que a Dorotea, y todos los circunstantes conocieron que si alguno se podía igualar al de las dos era el de la mora, y aun hubo algunos que le aventajaron en alguna cosa. Y como la hermosura tenga prerrogativa y gracia de reconciliar los ánimos y atraer las voluntades, luego se rindieron todos al deseo de servir y acariciar a la hermosa mora (I, 37).

Pero el punto climático, que viene a rematar este primer cuestionamiento de la identidad de Zoraida, coincide con el momento en que don Fernando pregunta al cautivo el nombre de la joven. La mención de «lola Zoraida» en boca del capitán provoca, en efecto, una reacción violenta por parte de la mora que rompe el silencio por primera vez y se exclama: «¡No, no Zoraida: María, María ! [...] ¡Sí, sí, María; Zoraida *macange*!» Y con esta denegación termina la primera secuencia de presentación del personaje, que retrocede al segundo término y no vuelve a manifestarse sino ya dentro del cuento del capitán cautivo, o sea al nivel metadieгético, y en un espacio bien diferente.

El caso es que la «primera» aparición de Zoraida interviene, según nos cuenta el cautivo, en uno de los baños de Argel y en forma no menos enigmática que en la venta. Primero, se manifiesta su presencia con la aparición de una caña, con un lienzo atado al cabo; luego se descubre una mano:

[...] miré la ventana, y vi que por ella salía una muy blanca mano; que la abrían y cerraban muy apriesa. Con esto, entendimos o imaginamos que alguna mujer que en aquella casa vivía nos debía de haber hecho aquel beneficio; y en señal de que lo agradecíamos hicimos zalemas a uso de moros, inclinando la cabeza, doblando el cuerpo y poniéndolos brazos sobre el pecho (I, 40).

A continuación aparece, en la misma ventana, una cruz hecha con cañas, de donde conjeturan los cautivos que la mujer que se oculta detrás de las rejas debe ser alguna cautiva o renegada cristiana; pero lo único que consiguen saber de cierto es que el dueño de la casa es un moro principal, llamado Agi Morato. Hay que esperar por lo tanto una segunda aparición de la caña, con el acostumbrado atadito, para que el cautivo y sus compañeros (pero también los oyentes de la venta y, por supuesto, el

mismo lector) se enteren por fin de unos cuantos datos acerca de quién es la misteriosa mujer oculta, si bien no se menciona todavía su nombre, ni ella lo indica en el papel. Entonces es cuando se abre en el relato del cautivo una larga digresión sobre los renegados, falsos y verdaderos y las señas que usan para hacerse reconocer de los cristianos o para engañarles con falsos testimonios. Y tan sólo al final de este paréntesis informativo se reanuda con el relato y se pronuncia, por fin, el nombre de Zoraida, aunque ya no se menciona sino como vestigio de una identidad rechazada, por no decir «renegada»: «[...] Zoraida, que así se llamaba la que ahora quiere llamarse María [...]» (I, 40).

En el intercambio de cartas que se prosigue a continuación, se precisa el papel de la mora, que se nos presenta muy a las claras como el principal instrumento de la liberación de los cautivos. En cambio, sus motivaciones no resultan tan evidentes, ya que por un lado, Zoraida obedece, al parecer, a un misterioso designio, inspirado en las instrucciones que «lela Meriem» le comunica a través de apariciones fantasmáticas, y por otro lado, manifiesta con cierto ahinco su propia voluntad de casarse con el capitán, a quien ha elegido, por su buen parecer, entre todos sus compañeros de cautiverio. Lo cierto es que con este intercambio de cartas entre la mora y los cautivos se puede dar por concluida la segunda secuencia dedicada al personaje de Zoraida, cuyos emblemas y funciones quedan al parecer perfectamente desdibujados cuando se llega a este punto del relato (I, 40).

En resumidas cuentas, si se hace un primer balance de esta doble presentación de Zoraida, queda poco menos que evidente que el rasgo sobresaliente del personaje es su carácter enigmático. Enigma en la venta, para los circunstantes, luego enigma en Argel, para los cautivos del baño, Zoraida es antes que nada un enigma para el lector a quien han de mantener suspenso tantas dilaciones, reticencias y ambivalencias. El juego de antinomias entre el vestido de las apariencias y la realidad del ser, así como el contraste entre el silencio de Zoraida y las palabras de «María», no hacen sino recalcar el carácter ambiguo de la identidad de la embozada, que se nos da a leer por lo tanto, desde el principio, como una figura marcadamente janusiana.<sup>3</sup>

Ya hace tiempo que la crítica cervantina ha notado que la llegada a la venta de una pareja tan exótica como la del capitán y de Zoraida, envuelta en su almalafa y montada en un jumento, era como una estampa muy propia como para recordar las

---

<sup>3</sup> Lo señaló L. Spitzer (1956-1982: 177); véanse los comentarios de E. Dudley (1972: 366), F. Márquez Villanueva (1975: 134), H. Percas de Ponseti (1975: 262) y M. A. Garcés (1989: 74-82). Véase también, al respecto, M. C. Ruta (1983: 127-133), que ahonda en otros aspectos de la psicología del personaje (su relación con la madre).

tribulaciones de la Virgen y de San José.<sup>4</sup> Ahora bien, no faltan indicios en apoyo de esta interpretación. En primer lugar: la extrema belleza de la joven y la insistencia con la que ella misma reivindica a continuación el nombre de María, añadiendo un eslabón más a la cadena de las analogías. Pero es, sin lugar a dudas, el papel «redentor» y providencial atribuido a Zoraida el que constituye el indicio de mayor relieve, cuanto más que el cuento del capitán presenta al respecto notables puntos de contacto, según señalaron G. Cirot (1936) y H. Vaganay (1937), con la conocida leyenda de Nuestra Señora de Loreto, lo que parece confirmar definitivamente el entronque del personaje cervantino con la tradición mariana. Por otra parte, la red de homologías que se va desplegando en el texto entre Zoraida y María, o sea entre el cuento y la leyenda, se enriquece progresivamente de materiales de muy distinta índole. Ha quedado demostrado en efecto que la hija de Agi Morato ha existido realmente y que el llamado Agi Morato era nada menos que un renegado (Oliver Asín 1948: 252; véase Jean Canavaggio: 1981 y 1989). Bien es verdad que en el texto cervantino, el padre de Zoraida no viene presentado como tal. Pero por otra parte, la propia Zoraida es considerada en un principio, por los cautivos del baño, como una «renegada cristiana». De modo que es probable que la mención del nombre de un renegado tan conocido, al parecer, como Agi Morato, no sea nada casual en este contexto, ni tampoco sería una casualidad el que Zoraida, la mora que se hace cristiana, tuviera como padre a Agi Morato, el cristiano que se hizo moro. Sin incurrir en confusiones entre personajes ficticios y sus posibles referentes históricos, cabe subrayar por lo tanto esa filiación «tornadiza» de Zoraida que bien podría ser una de las claves emblemáticas de su identidad. Cuanto más que el tema de la apostasía va cobrando cierto relieve y hasta llega a pasar a primer término, con la aparición en el texto de un nuevo personaje (el renegado anónimo que sirve de intérprete) y la inclusión en la trama del cuento de digresiones acerca de las diferentes categorías de renegados y de sus costumbres y estafas (I, 40; *Don Quijote*, vol. I, pág. 488-490).

O sea que al fin y al cabo, el personaje de Zoraida, tal como viene representado en esas primeras secuencias, participa a la vez de la leyenda y de la historia, a la par que entronca, según ha demostrado F. Márquez Villanueva (1975: 119-114), con una larga tradición literaria. Por un lado, se remonta a la figura de María, que corresponde a una primera faceta del personaje, con su papel de virgen redentora que se hace

---

<sup>4</sup> «Al llegar a España, el cautivo se transforma en un nuevo José a quien se le confía de nuevo la protección de María. Zoraida va montada en el jumento; el cautivo le sirve de padre y de escudero, aun no de esposo.» J. Casaldueiro (1949-1975: 176); véase F. Márquez Villanueva (1975: 115): «El propósito de revivir la estampa de San José y la Virgen, puesto de relieve con la presencia del asno y del atavío oriental es obvio [...]».

cargo de redimir los cristianos del cautiverio y conseguir su libertad. Por otro lado, se remonta a la figura histórica de Agi Morato, con una segunda faceta del personaje de Zoraida, que reniega de su religión y se torna de mora a cristiana, con el agravante, de abolengo mitológico y literario, de que traiciona a su padre para reunirse con su esposo, según el paradigma de Medea, estudiado por F. Delpech (1981). Nótese, de paso, que la traducción de las cartas, del arábigo al castellano y del castellano al arábigo, a través de la figura mediadora de un renegado, así como los pormenores acerca del cambio de las monedas (cianiís/reales) no contribuyen poco a reforzar el semantismo de la conversión y de la apostasía que afectan notablemente la composición de la figura. Y eso que tampoco se agota con esto toda la riqueza y complejidad de la figura de Zoraida: es preciso ahondar en la estratigrafía, más allá de la historia, de la leyenda y de la literatura, hasta las capas más profundas del personaje, donde gravita el mito subyacente que le confiere su pleno significado.

### **La mala mujer cristiana: Zoraida / La Cava**

La tercera secuencia «definitoria» o sea, en la que Zoraida interviene de modo significativo, es la escena del jardín, donde el cautivo descubre a la joven por primera vez, con todas sus joyas auestas, a cual más espléndida y con todo el resplandor de su belleza, en presencia de Agi Morato, convertido a pesar suyo en auténtico alcahuete de su propia hija. Ahora bien, lo que sobresale de esta primera entrevista es que Zoraida se muestra tan atrevida como para echarle un brazo al cuello del cautivo, y hasta llega al extremo de fingir un desmayo en los brazos del mismo para quitarle sospechas a su padre. O sea que el personaje se convierte en un fascinante compuesto de seducción y de doblez, lo que no deja de contrastar con sus atributos emblemáticos de virgen redentora, si bien se mantiene la filiación mariana, ya que el cautivo la presenta en aquella ocasión como un ser divino:

Digo en fin, que entonces llegó en todo extremo aderezada y en todo extremo hermosa, o, a lo menos, a mí me pareció sería la más que hasta entonces había visto; y con esto, viendo las obligaciones en que me había puesto, me parecía que tenía delante de mí una deidad del cielo, venida a la tierra para mi gusto y para mi remedio (I, 41).

Por supuesto, la presencia del cautivo en el jardín y el diálogo de los amantes a espaldas del padre representa una transgresión manifiesta, que viene recalcada además por la violenta intrusión de unos turcos por encima de las tapias del jardín, como a modo de prefiguración del asalto nocturno, así como por el juego de doble sentido de las palabras (sinónimo de doblez) que se transparenta en todo lo relativo

a la búsqueda de las hierbas y de lo bueno que son para las ensaladas las hierbas del jardín de Agi Morato (I, 41; *Don Quijote* I, pág. 496 y 500).

El caso es que la escena se duplica, en cierto modo, a continuación, en la noche alborotada de la evasión, donde Zoraida, ataviada con todas sus joyas, vuelve a aparecer en el jardín como una auténtica divinidad («señora de nuestra libertad») ante quien todos se prosternan. Sólo que el padre ya no favorece los planes de los amantes, ni el desmayo de Zoraida es fingido, sino todo lo contrario: el día se ha convertido en noche, el padre alcahuete en padre Cerbero, y el falso desmayo de la comedia de enredo en verdadero desvanecimiento de tragedia. Por supuesto, el rapto del padre le da un cariz patético a la huída de los cristianos a la par que ennegrece en cierta manera al personaje de Zoraida, quien queda así confirmada en su doble papel de virgen redentora — conforme al modelo de la Virgen de Loreto y otras leyendas marianas —, pero también de hija traidora y renegada.

Lo que sucede a continuación nos traslada al espacio inseguro del Mediterráneo, con sus vientos caprichosos y sus peligros de funestos encuentros. Pero la parte decisiva, por lo que toca a Zoraida, es sin lugar a dudas la patética confrontación con el padre, que da lugar a la tentativa de suicidio de Agi Morato y acaba con la desgarradora separación, en medio de las maldiciones y clamores del padre abandonado. Antes que el patetismo de la escena, muy propio para reforzar la culpabilidad de Zoraida, lo más significativo es que ésta abandona a su padre en un lugar altamente cargado de simbolismo. Se nos precisa en efecto, en el relato del capitán, que el bajel de los fugitivos tuvo que dar fondo nada menos que a proximidad de la sepultura de la Cava:

[...] a una cala que se hace al lado de un pequeño promontorio o cabo que de los moros es llamado el de la *Cava Rumía*, que en nuestra lengua quiere decir *la mala mujer cristiana*; y es de tradición entre los moros que en aquel lugar está enterrada la Cava por quien se perdió España, porque *Cava* en su lengua quiere decir *mujer mala* y *rumía*, *cristiana* y aun tienen (los moros) por mal agüero llegar allí a dar fondo cuando la necesidad les fuerza a ello, porque nunca le dan sin ella; puesto que para nosotros no fue abrigo de mala mujer, sino puerto seguro de nuestro remedio, según andaba alterada la mar. (I, 41; *Don Quijote* I, pág. 506)

Por supuesto es de suponer que tampoco será mera casualidad que el lugar de la sepultura de la Cava venga a ser teatro de la patética ruptura entre Zoraida y su padre. Bien es verdad que todos los detalles topográficos, históricos o legendarios que menciona el cautivo en su relato, no contribuyen poco en amenizarlo y en recrear el ambiente de aquellas azarosas tentativas de huida de los baños de Berbería. Pero en este caso no cabe duda de que se trata de algo más: «Tanto detalle, escribe F. Márquez Villanueva (1975: 134), hace simplemente inevitable la asociación de Zoraida con la figura legendaria de Florinda la Cava, hembra de nombre maldito por

haber labrado la ruina de su patria.» Y el caso es que el cautivo no se contenta con mencionar el topónimo, sino que hace un breve comentario, por lo demás redundante, en la doble traducción de la expresión *Cava Rumía* = *la mala mujer cristiana*, y, a continuación, de cada una de las palabras (*cava* = *mala mujer*; y *rumía* = *cristiana*), como si se tratara de deletrear el mito, para llamar la atención sobre su significado. Ahora bien ¿a qué viene esta «asociación de Zoraida con la figura legendaria de la Cava»? Y sobre todo ¿a qué viene esta inversión de signos? ¿Cómo es posible y qué sentido tiene que «un abrigo de mala mujer» se haya convertido para los cristianos fugitivos en «puerto seguro» de su «remedio»? En una palabra: ¿qué tiene que ver la historia del cautivo con la leyenda de la Cava?

Para L. Spitzer (1955-1982), que fue el primero en interpretar dicha referencia a la Cava, se trataría de contrastar la figura de la «mala mujer» con la de Zoraida, para mejor poner de realce el papel protector de la Virgen, gracias a quien la hija de Agi Morato consiguió librarse del «abismo»:

[...] cuando el nombre de aquella infame mujer, que pecó por amor, aparece ante el lector, éste no puede hacer menos de pensar en Zoraida, aunque en comparación con la prostituta árabe «por quien se perdió España», la prometida del cautivo por fuerza ha de parecer una mujer pura, que rehusó vivir en estado de pecado antes de su matrimonio. Al mismo tiempo, sin embargo, Cervantes desea que comprobemos cuán cerca del abismo estuvo Zoraida y que veamos por un momento la protección de la Virgen bajo la perspectiva de la Cava (pág. 177).

No cabe duda de que esta antinomia entre la «mala mujer», que no supo confiar en la Virgen, y la «buena mujer», que se acogió a la protección de «lela Meriem», constituye una de las claves de lectura del cuento. Pero hay que reconocer, por otra parte, que esta alternativa entre la salvación y la perdición, tan propia para glorificar a la figura de María, no se aviene muy bien con el episodio de la confrontación patética entre Zoraida y su padre, ni tampoco con otros rasgos — más bien negativos —, que entran en la composición del personaje cervantino. En realidad, el paralelo entre la hija de Agi Morato y la Cava (que no era ninguna prostituta, dicho sea de paso), igual se puede justificar por el parecido como por el contraste.

Si prescindimos de los rasgos identificatorios que entran en la composición del personaje de Zoraida y nos fijamos tan sólo en el papel que la joven desempeña en el cuento como protagonista, o sea si la consideramos como simple actante, nos damos cuenta de que su actuación es a la vez idéntica y antitética, con respecto a la de la Cava en la historia del rey Rodrigo. En efecto, la Cava, tal como aparece en la tradición hispánica, es antes que nada traidora a su rey y a su ley. Y desde este punto de vista, la trayectoria de Zoraida, que también es traidora a su padre y a su ley, se ajusta perfectamente a la de la Cava. Pero a la inversa, es de subrayar que la Cava,



que se acoge a su padre y traiciona a su amante, es causa de que los cristianos vienen a perder su libertad, mientras que Zoraida, que abandona a su padre para seguir a su esposo, es causa de que los cristianos recobran la libertad perdida. Y en este sentido, las trayectorias de ambas mujeres son del todo antitéticas. De ahí la ambigüedad paradójica del personaje de Zoraida que no sólo aparece como «doble» de María, en tanto que mujer redentora de los cautivos cristianos, sino también como haz y envés de la figura ambivalente de la Cava. Lo que explica la inversión de signos y confirma la función estructural del cambio «mala mujer» / «puerto seguro», que no es sino una forma de representar la antinomía primordial entre la «buena» y la «mala» mujer, cuyos antecedentes, en la mitología cristiana, se remontan nada menos que a la oposición tópica entre Eva (la pecadora) y María (la redentora). Dicho en otras palabras, la figura de la Cava ha venido a substituir en este contexto la de otra figura paradigmática: la de la Eva tentadora, origen y causa de la pérdida del paraíso. Así que en resumidas cuentas, nos encontramos frente a un doble sistema de oposiciones simétricas: por un lado, Eva y María; por otro lado, Zoraida y la Cava. Sólo hace falta ahora interpretar el sentido, si es que lo tiene, de este juego de homologías.

### **Zoraida / Zoraya**

La asimilación de la figura de la Cava a la Eva tentadora del Génesis no es ninguna novedad. Hace tiempo que se ha llamado la atención sobre los puntos de contacto que mantiene la leyenda del rey Rodrigo y de la Cava con la mitología del pecado original. Lo cierto es que la doble infracción del rey, o sea la violación del tabú de la casa cerrada de Toledo y la violación de la Cava, con el subsecuente castigo de la pérdida de España («paradisíaco vergel»), presentan notables semejanzas con el paradigma bíblico. En realidad, se trata de semejanzas programadas, en cierto modo, y hasta alimentadas por los cronistas y exegetas que han ejemplificado la historia del rey Rodrigo y de la Cava según el modelo del Génesis y la mitología del pecado original.<sup>5</sup> Ahora bien, esta reactualización del paradigma tampoco es ninguna novedad. Sabido es, en efecto, que el tiempo bíblico es un tiempo cíclico, en el que se repite el esquema de la pérdida y de la restauración (culpa / castigo / penitencia / perdón / redención), tan característico de la escritura

---

<sup>5</sup> A. Milhou (1992: 370) cita el caso del padre Estebán de Salazar (siglo XVI) que intenta establecer una filiación etimológica entre el nombre de la Cava y el nombre hebreo de Eva (según el padre: *Hawwah*, deformado en *Chava* y luego en *Cava*). Para más detalles sobre la influencia del paradigma bíblico en la historia de la pérdida de España por el rey Rodrigo, véase M. Moner (1993). Son interesantes al respecto las reactualizaciones del mito que nos ofrece Juan Goytisolo en sus escritos sobre el tema.

testamentaria y del pensamiento mesiánico. Así es cómo la figura de Adán, por ejemplo, se proyecta en su doble previsible, el Nuevo Adán, lo mismo que la figura de Eva tiene su duplicado en la Nueva Eva. Ahora bien, estas figuras, o *antitipos*, en palabras de N. Frye (1984: 132-133; 161-171), son ambivalentes. El Nuevo Adán puede ser mero duplicado del primero, como pecador, y luego redimirse y convertirse en auténtico redentor (véase la figura de Cristo), lo mismo que la Nueva Eva puede ser émula de la primera y tan pecadora como ella, o encarnarse en una figura redentora, como la de la Virgen María. No es de extrañar, por lo tanto, que el personaje de Zoraida resulte tan equívoco, ya que vienen a coincidir en ella los rasgos antagónicos de Eva y María, a través de «Isla Meriem» y de la Cava.

La misma dinámica redundante (oposición entre tipo y antitipo), que se manifiesta con la reactivación del paradigma del Génesis a ocasión de la pérdida de España, vuelve a manifestarse en otro momento decisivo de la historia de España: en 1492. Con la toma de Granada, en efecto, es cuando se cierra el ciclo de la «pérdida y restauración de España». Por supuesto, son los moros los que, a su vez, vienen a perder su paraíso. Pero como las leyendas se repiten y los paraísos siempre se han de perder por culpa de una mujer, tenía que aparecer otra «Cava», a quien se hiciera responsable del desastre. Y de hecho, apareció.

El caso es que en Granada vivía por aquellos años una mujer llamada Isabel de Solís. Era hija del comendador Sancho Jiménez de Solís, alcaide de Martos, y siendo cristiana, se casó con el rey Muley Hacen, padre de Boabdil. La leyenda cuenta además que ella consiguió del rey moro que renegara de su propia religión y se hiciera cristiano. Pecado mortal, por supuesto, cuando no «original», ya que se consideró como origen y causa de la derrota, según los exegetas que quisieron ver en esta traición la causa por la que los árabes vinieron a perder su paraíso. No obstante, lo más llamativo, por lo que nos interesa, no es que Isabel de Solís causara la pérdida del reino de Granada, sino que al casarse con el rey moro tomara el nombre de Zoraya, que quiere decir *lucero del alba*. Sabido es, en efecto, que *lucero del alba* no es sino una de las perífrasis usuales para designar a la Virgen María. O sea que, en resumidas cuentas, Isabel de Solís y la hija de Agi Morato vienen a coincidir en muchos aspectos: la una se llama Zoraya, que quiere decir «lucero del alba» y la otra se llama Zoraida, que quiere decir «Pléyades», con lo que ya es fácil entender que ambas son estrellas de una misma galaxia.<sup>6</sup> Por otra parte, una y otra se colocan bajo

<sup>6</sup> El motivo de la estrella y de las constelaciones se convierte en verdadero *leitmotiv*. Primero se menciona en el cuento del cautivo que declara: «[...] todo nuestro entretenimiento, desde allí adelante, era mirar y tener por *norte* a la ventana donde nos había aparecido la *estrella* de la caña [...]» (I, 40). Luego aparece en boca de don Quijote, al llegar a la venta el Oidor y su hija: «Entre vuestra merced, digo, en este *paraíso*; que hallará *estrellas* y *soles* que acompañen el *cielo* que vuestra merced trae

la protección de la Virgen, con quien «se identifican», al trocar sus nombres, para llevar a cabo una misión redentora. Y por fin, gracias a ellas, los cristianos consiguen recobrar su libertad y su tierra perdida. De modo que ambas acaban por configurarse como auténticos «antitipos» de la Cava (Eva pecadora), por quien los cristianos perdieron su paraíso.

La prueba manifiesta de esta conexión entre tipo y antitipo está en las leyendas granadinas donde la figura de Zoraya se contrasta explícitamente con la de la Cava, a quien se considera además como nativa de Granada. El historiador Víctor Balaguer, que se hace eco, al respecto, de las tradiciones locales, lo enuncia claramente: «por una Cava, dama y señora de Garnata, perdióse España, y por otra Cava, dama también y señora de la misma Granada, consiguió salvarse.» (Balaguer 1898: 7). Alternativa en la que es fácil reconocer el paradigma testamentario del antitipo: por una mujer se perdió el paraíso y por otra mujer se recuperó. Sólo que para moros y cristianos la historia se escribe en dos vertientes radicalmente opuestas: la Eva (pecadora) de los unos es la Nueva Eva (redentora) de los otros. Y esta reversibilidad o inversión de signos es la que se escenifica, al parecer, en el cuento cervantino, a través del personaje de Zoraida que viene a ser algo así como un a modo de cara y cruz del conflicto entre las dos culturas. Sólo que Zoraida, al invertir los signos maléficos de la Cava y al transformar la pérdida en rescate, ofrece una forma de desquite a los cristianos, con la restauración de su libertad perdida.

### Bibliografía<sup>7</sup>

- Balaguer, Víctor (1898): *Las guerras de Granada*, vol. 33, Madrid: Imprenta de la Viuda Minuesa de los Ríos.
- Camamis, George (1977): «El hondo simbolismo de la ‘hija de Agi Morato’», en: *Cuadernos Hispanoamericanos* 319, págs. 71-102.
- Canavaggio, Jean (1981): «Le ‘vrai’ visage d’Agi Morato», en: *Les Langues Néo-Latines* 239 (Hommage à Louis Urrutia), págs. 23-38.
- Canavaggio, Jean (1989): «Agi Morato entre historia y ficción», en: *Crítica Hispánica* 11/1-2, págs. 17-22.

---

consigo» (I, 42). Y por fin se despliega en la letra de la canción de don Luis, a intención de doña Clara (I, 42), donde la *estrella* (mujer amada) es el *norte* del amante (marinero de amor), del mismo modo que Zoraida fue «estrella» y «norte» para el cautivo y sus compañeros. (La cursiva es mía.)

<sup>7</sup> Cuando se indican dos fechas para una misma obra, el asterisco (\*) que viene después de la segunda fecha (mencionada al final) indica la edición de referencia. La primera fecha, mencionada entre paréntesis, es la de la primera edición. Es el caso de J. Casaldueiro (1949) y de L. Spitzer (1955), cuyas obras se citan a través de ediciones posteriores, respectivamente de 1975(\*) y de 1982(\*).

- Casalduero, Joaquín (1949): *Sentido y forma del Quijote*, Madrid: Insula, 1975(\*).
- Cirot, Georges (1936): «Le Cautivo de Cervantes et Notre-Dame de Liesse», en: *Bulletin Hispanique* 38, págs. 378-383.
- Chevalier, Maxime (1981): «Huellas del cuento folklórico en *El Quijote*», en: M. Criado de Val (ed.): *Cervantes: su obra y su mundo*, Madrid: Edi-6, págs. 886-887.
- Chevalier, Maxime (1983): «El Cautivo entre cuento y novela», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32, págs. 403-411.
- Delpesch, François (1981): «Les noces du chef et de l'étrangère (note pour une archéologie d'un thème paranational)», en: *Communauté Nationale et Marginalité dans le Monde Ibérique et Ibéro-américain*, sin editor, Tours: Publications de l'Université de Tours, págs. 25-48.
- Dudley, Edward (1972): «Don Quijote as Magus: The Rhetoric of Interpolation», en: *Bulletin of Hispanic Studies* 49, págs. 355-368.
- El Saffar, Ruth (1984): *Beyond Fiction: The Recovery of the Feminine in the Novels of Cervantes*, Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press.
- El Saffar, Ruth (1988): «In Praise of What is Left Unsaid: Thoughts on Women and Lack in *Don Quijote*», en: *Modern Language Notes* 103, págs. 205-222.
- Frye, Northrop (1984): *Le Grand Code: la Bible et la littérature*, traducción de C. Malamoud, prefacio de Tzvetan Todorov, París: Seuil.
- Garcés, María Antonia (1989): «Zoraida's Veil: 'the Other Scene' of the Captive's Tale», en: *Revista de Estudios Hispánicos* 23/1, págs. 65-98.
- González López, Emilio (1972): «Cervantes, maestro de la novela histórica contemporánea: la historia del Cautivo», en: R. P. Sigle / G. Sobejano (ed.): *Homenaje a Casalduero: crítica y poesía*, Madrid: Gredos, págs. 179-187.
- Güntert, Georges (1991): «'En manos de Dios y del renegado': ambivalencia ideológica en la *Historia del cautivo* (*Don Quijote*, I, 39-41)», en: *Insula* 538, págs. 77-86.
- Hahn, Jürgen (1979): «El capitán cautivo: The Soldier's Truth and Literary Precept», in *Don Quijote*, Part I», en: *Journal of Hispanic Philology* 3, págs. 269-303.
- Hutchinson, Steve (1992): *Cervantine Journeys*, Madison: The University of Wisconsin.
- Illades, Gustavo (1990): *El discurso crítico de Cervantes en «El cautivo»*, México: Universidad Nacional Autónoma.
- Márquez Villanueva, Francisco (1975): *Personajes y temas del «Quijote»*, Madrid: Taurus.

- Meregalli, Francisco (1972): «De *Los Tratos de Argel* a *Los Baños de Argel*», en: R. P. Sigele / G. Sobejano (eds.): *Homenaje a Casaldueño: crítica y poesía*, Madrid: Gredos, págs. 395-409.
- Moner, Michel (1988): «Du conte merveilleux à la pseudo-autobiographie: le récit du Captif (*Don Quichotte*, I, 39-41)», en: Guy Mercadier (ed.): *Écrire sur soi en Espagne: modèles et écarts*, Aix-en-Provence: Université de Provence, págs. 57-60.
- Moner, Michel (1993): «Le paradis perdu du roi Rodrigue», en: *Iris* 13, págs. 131-149.
- Oliver Asín, Jaime (1947-1948): «La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes», en: *Boletín de la Real Academia Española* 27, págs. 245-339.
- Parodi, Alicia (1991): «El episodio del cautivo, poética del *Quijote*: verosímiles transgredidos y diálogo para la construcción de una alegoría», en: *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, sin editor, Barcelona: Anthropos, págs. 433-441.
- Percas de Ponseti, Helena (1975): *Cervantes y su concepto del arte*, 2 vols., Madrid: Gredos.
- Ruta, María Caterina (1983): «Zoraida: los signos del silencio en un personaje cervantino», en: *Anales Cervantinos* 21, págs. 119-133.
- Sánchez, Alberto (1973): *Contraluz del cautiverio en la obra literaria de Cervantes*, Madrid: Publicaciones del Instituto Nacional de Bachillerato «Cervantes».
- Spitzer, Leo (1955): «Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*», en: *Lingüística e historia literaria*, Madrid: Gredos, <sup>2</sup>1982(\*).
- Vaganay, Hugues (1937): «Une source du 'cautivo' de Cervantes», en: *Bulletin Hispanique* 39, págs. 153-154.
- Weber, Allison (1991): «Padres e hijas: una lectura intertextual de *La historia del cautivo*», en: *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, sin editor, Barcelona: Anthropos, págs. 425-432.



Hans-Jörg Neuschäfer (Sarrebruck)

**Un episodio intercalado:  
el morisco Ricote y su hija Ana Félix  
(*Don Quijote* II, 54 y 63-66)**

El que Cervantes haya prescindido de episodios intercalados en la Segunda Parte del *Quijote*, es una afirmación que no se puede sostener de manera absoluta. Pues si bien es verdad que en sus primeros 50 capítulos no los hay, al final vuelven a aparecer y hasta se multiplican: la historia del bandolero Roque Guinart es una intercalación que, además, lleva otra dentro de sí: el caso de Claudia Jerónima, mujer vestida de hombre que mata de varios tiros a su amante porque cree que éste la ha engañado con otra. Y hemos de ver sobre todo la historia del morisco Ricote y de su hija Ana Félix. Todas estas intercalaciones han sido generalmente pasados por alto en la crítica cervantina, a pesar de que deberían, en el fondo, llamar especialmente la atención de los estudiosos. Precisamente porque Cervantes sabía que se le criticaba por los episodios de la Primera Parte, es imprescindible preguntarse por qué y con qué intención los vuelve a utilizar en la Segunda.

La historia de Ricote y de Ana Félix comienza, sin que don Quijote esté presente, en el capítulo 54 de la Segunda Parte y se reanuda — ésta vez en presencia del protagonista — en el capítulo 63 para terminar definitivamente en el 65. La historia tiene dos partes bien distintas: el capítulo 54 constituye la primera parte y presenta el caso de Ricote; los capítulos 63 a 65 forman la segunda con la historia de Ana Félix.

A primera vista, la historia de Ricote y de Ana Félix nada tiene que ver con la acción principal, si exceptuamos el ofrecimiento de don Quijote, pronto rechazado, a prestar su ayuda. La primera aparición de Ricote (cap. 54) ocurre cuando Sancho Panza, separado entonces de don Quijote, vuelve de su desafortunado gobierno en la ínsula. En el camino se encuentra con un grupo de peregrinos alemanes que piden limosna, no en especie, como malentendía Sancho (que ofrece pan y queso), sino en metálico: «¡Guelte! ¡Guelte!» quieren, pues los alemanes solían, por lo que nos comenta el narrador, aprovechar el peregrinaje a los santuarios españoles (que, según Cervantes, tenían «por sus Indias») para sacar oro de España. Es decir que pedían limosna con tanto éxito que al final de su viaje tenían «más de cien escudos de sobra» que cambiaban en oro. Y a pesar de que la exportación del oro estaba

prohibida y la vigilancia de las aduanas era severa, los alemanes se las agenciaron para pasarlo inadvertido.

Este comienzo, tan vivo, es característico de todo el episodio de Ricote que nos confronta — de pronto, yo diría incluso: inesperadamente — con uno de los acontecimientos más problemáticos de la actualidad política española: la expulsión de los moriscos. Y digo inesperadamente porque Cervantes, tan cauto normalmente en materia religiosa y política, describe aquí, sin rodeos y con muchos detalles conmovedores, un caso concreto que hace ver al lector el destino de los moriscos, no desde fuera, es decir desde el punto de vista «oficial», sino desde dentro, desde la perspectiva de uno de los afectados.

Efectivamente, no es Sancho el que descubre a Ricote, sino Ricote quien se descubre a Sancho, pues era irreconocible en su traje de peregrino. Tiene ya un largo viaje tras de sí. Primero había buscado asilo en Berbería, es decir entre moros, pero allí le trataron aún peor que en España. Luego había encontrado cobijo en Alemania, exactamente en Augsburgo, donde, según él, hay cierta tolerancia religiosa (Cervantes alude aquí, probablemente, a la «paz de Augsburgo» de 1555). Ahora vuelve a España, con mucha precaución, disfrazado de alemán, para llevarse a su familia y a un tesoro que había escondido en un lugar fuera del pueblo. Este pueblo resulta ser el mismo que el de Sancho. Ricote era allí tendero. Ambos eran vecinos, más aún: amigos, y hasta de hermanos se tratan cuando por fin se han reconocido. No hay ningún rechazo por parte de Sancho, ni siquiera recelo. Antes por el contrario: desde un principio reina una atmósfera de confianza entre ambos personajes. Ricote revela a Sancho incluso el secreto del tesoro, y aunque Sancho no va a ayudarlo a recogerlo, por no querer faltar a su rey, le advierte lealmente del peligro que corre y le asegura que jamás le descubrirá. Tan a gusto están los dos comiendo y bebiendo que Sancho olvida, incluso, los malos ratos que ha pasado en la ínsula.

No se diría de ninguna manera que Ricote y Sancho sean «distintos»: son del mismo pueblo, son amigos, hablan la misma lengua, son compatriotas, porque España, para Ricote, es su patria natural y él no tiene otro deseo que volver a ella. Estar en Alemania, en cambio, aunque allí le dejen en paz, no es lo suyo, en fin: no es más que un duro exilio. Hay más: mujer e hija de Ricote son «católicas cristianas» y aunque él no lo es tanto, por lo menos se siente «más cristiano que moro». A pesar de ello, mujer e hija han sido llevados a Argel, así que Ricote, al volver a España, se encuentra con la noticia (transmitida por Sancho) de que su familia está aún más lejos de él que antes.

Vemos, pues, como Cervantes nos presenta el caso del morisco Ricote no como algo «extraño», sino como algo «propio»; y como no inspira en el lector el rechazo, sino la compasión. A primera vista parece, incluso, que Cervantes no comparte la



política oficial del Estado español y que hasta la pone en tela de juicio. Pero si nos fijamos bien, nos damos cuenta de que no es así. Si bien es verdad que Cervantes — por un lado — demuestra aquí una liberalidad generosa, que le honra, al otro lado le hace aplaudir al mismo Ricote la política de la casa de Austria. Ricote «reconoce» que la fidelidad hacia España que profesan él y su familia es más bien excepcional y que la gran mayoría de sus correligionarios sigue practicando a escondidas sus ritos y lleva, en general, una vida dañina para la sociedad. Por eso Ricote no duda en calificar de «inspiración divina» lo «que movió a su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución»<sup>1</sup> como es la de expulsar a los moriscos. Vemos, pues, cómo Cervantes combina y justifica su comprensión, en un caso particular, precisamente con el reconocimiento de la regla general, que aparece tan fuera de duda que hasta el mismo Ricote la acata. Pero al otro lado hay que reconocer también que Cervantes no es de los a quienes les deja sin cuidado la suerte de los moriscos y menos aún de los que aplauden incondicionalmente su expulsión. El admite, por el contrario, que hay que estudiar caso por caso y que la justicia que se haga será tanto más grande como sea capaz de admitir atenuantes y de tomar en consideración excepciones si las circunstancias lo exigen. Esto mismo será precisamente el fondo de la segunda parte, donde se nos contará la historia de Ana Félix.

Estéticamente hablando, las dos partes son, por cierto, bien distintas. La primera parte era la descripción realista de un caso concreto, sin ningún adorno literario. Era todo lo contrario de la romántica «novela morisca» al estilo de *La historia de Abencerraje* y *de la hermosa Jarifa*, donde los moros eran personajes idealizados y respetados por los mismos cristianos. El relato cervantino, en cambio, es casi una documentación de las nefastas y muy reales consecuencias que tenía la represión y expulsión de los moriscos: pérdida de la identidad lingüística, nacional y cultural, dispersión de las familias por toda Europa y el norte de África, hostilidad de los autóctonos contra los que vienen a pedir asilo etc.

La segunda parte es mucho más literaria. Parece más a una novela bizantina que a un relato de acontecimientos plausibles, no solamente por las separaciones y los reencuentros de los personajes (que tenían, como hemos visto, su trasfondo real), sino también por los acontecimientos maravillosos que ocurren y por el feliz desenlace que tienen. El desenlace, sin embargo, tiene un significado ideológico muy concreto que completará la visión cervantina del problema morisco, esbozada ya en la presentación del caso Ricote.

El lugar donde se desarrolla la segunda parte es Barcelona. Don Quijote es recibido allí como un personaje famoso y está invitado, entre otras cosas, a visitar las

---

<sup>1</sup> El texto del *Quijote* se cita en la edición de J. J. Allen, vol. II, Madrid: Cátedra, 1990 (la página entre paréntesis; aquí pág. 435).

galeras reales en el puerto y a presenciar unas maniobras en ellas. Don Quijote, esta vez, está presente y observará, desde la cubierta de la galera capitana, todo lo que va a pasar — sin llegar a actuar en ningún momento. También estarán presentes las autoridades militares y civiles de Barcelona (entre ellos el mismísimo virrey), o sea los representantes del Estado español. Apenas han comenzado las maniobras, cuando es avistado desde el alto de Montjuich un bergantín de corsarios en alta mar. Las galeras españolas salen a capturarlo. Hay una corta escaramuza en cuyo transcurso mueren dos españoles a mano de dos turcos. A éstos y a toda la tripulación del bergantín se les conduce a tierra donde les espera la horca. Pero al aparecer el supuesto capitán del bergantín, en apariencia un bello mancebo, comienzan a ablandarse los corazones, sobre todo el del virrey. Y ¿cuál es la sorpresa de todos cuando se descubre que el bello mancebo es una mujer (otra mujer vestida de hombre) y que esta mujer no es otra que Ana Félix, la hija de Ricote, reconocida en seguida por su padre (que, mientras tanto, se encuentra también entre los presentes) en una emocionante escena de anagnórisis? Ahora le toca a Ana Félix relatar su historia: La habían llevado a Argel a pesar de haber revelado su condición de cristiana católica. Gracias a Dios no estaba sola: la acompañaba don Gregorio (curiosamente ya no se habla de su madre), mayorazgo de un rico cristiano viejo y fiel pretendiente suyo al que no le importaba mezclarse con los expulsados (como no le importaba al amante de la Gitanilla mezclarse con los gitanos). Grande era el peligro que corrieron los dos en tierra de moros, pues el rey de Argel se había fijado en seguida en la extraordinaria belleza de Ana Félix. Esta, muy prevenida, disfraza primero a Gregorio de mujer (porque sabe que entre moros no son menos apreciados bellos mancebos que bellas mujeres) y apaga luego la lujuria del rey despertando en él otra pasión más fuerte aún: la de la codicia que se enciende en él al enterarse de la existencia del tesoro familiar. En fin: para traer el tesoro y para rescatar con él a Gregorio ha sido enviada Ana Félix a España a bordo del bergantín, vigilada por aquellos turcos que dieron muerte a los dos españoles. Aquí termina la historia de Ana Félix.

Naturalmente queda todo el mundo — las autoridades también — admirado con las aventuras de Ana Félix. Todos reconocen plenamente su extraordinaria energía y su probada virtud. Todos quieren ayudarla. Ana Félix es puesta en libertad, y hasta a los turcos se les perdona, bajo la impresión del relato, la vida. Don Antonio, uno de los señores principales de Barcelona, amigo del virrey y anfitrión de don Quijote, aloja padre e hija en su casa, reintegrándoles así ya de hecho en la sociedad cristiana. Con su ayuda, con una tripulación de la marina española y con los fondos económicos de Ricote, se rescata por fin a Gregorio, de modo que al final se han reencontrado padre con hija y amante con amada. Para recompensar aún más la virtud de los

tres, don Antonio solicitará en su próximo viaje a Madrid como favor especial de su Majestad que Ricote y Ana Félix puedan quedarse en España, pareciéndole «no ser de inconveniente alguno que quedasen en ella [España] hija tan cristiana y padre, al parecer, tan bien intencionado.» (524).

Con esto nos encontramos, de nuevo, con el problema de los moriscos. El caso que se nos presentó en la primera parte, en el relato de Ricote, como especialmente conmovedor, aparece ahora, al final de la segunda parte, solucionado, gracias a la virtud de todos los implicados, pero también gracias a la liberalidad, la generosidad y el sentido de justicia de las autoridades españolas. Ahora vemos también que las dos historias, la de Ricote y la de Ana Félix, forman las dos partes de una sola dialéctica ideológica que permite a Cervantes tratar un tema tan problemático como el de los moriscos de una manera liberal y a la vez estrictamente legal: por un lado presenta (sin meterse en la problemática general) un caso concreto que despierta la compasión de los lectores. Y, por el otro, nos muestra una autoridad que es capaz de convertir esa compasión en un acto de justicia comprensiva, precisamente porque se trata de un caso único o sea de una excepción. La impresión que se desprende de todo esto es que en España hay, por un lado, una firme voluntad de defenderse contra los enemigos de la fe, pero que a la vez existe también un espíritu de justicia capaz de hacer concesiones si las circunstancias lo permiten.

Hasta aquí el sentido intrínseco del episodio morisco. ¿Pero cuál es entonces su función dentro del contexto de la acción principal y precisamente al final de ella? Que esta pregunta no está fuera de lugar, se ve precisamente en otras historias intercaladas, de cuya vinculación formal y/o temática con la historia de don Quijote he tratado en otros trabajos.<sup>2</sup>

En cuanto a la historia del morisco Ricote y de su hija Ana Félix veo dos posibles conexiones. En primer lugar constituye esta historia intercalada un fuerte contraste con la acción principal. En ésta se trata generalmente de problemas ficticios y muchas veces ridículos. Así ocurre todavía en el duelo entre don Quijote y Sansón Carrasco alias El Caballero de la Blanca Luna que tiene lugar en la playa de Barcelona mientras los amigos de Ricote y de Ana Félix esperan la vuelta del bergantín que ha sido enviado para liberar a Gregorio. La historia intercalada, en cambio, contiene un problema real y muy grave: nada menos que el problema de los moriscos, el más acuciante en el reinado de Felipe III. Don Quijote queda com-

---

<sup>2</sup> Véase Hans-Jörg Neuschäfer: «'El Curioso Impertinente' y la tradición de la novelística europea», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 38 (1990), págs. 605-620; «'Intertextualität bei Cervantes': die Funktion der Marcela-Episode im 'Don Quijote'», en: *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes / Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 20 (1996), págs. 227-238. Un libro sobre todas las historias intercaladas está en preparación y saldrá en breve.

pletamente al margen de esta historia: cuando Sancho encuentra a Ricote, está en otro lugar; y cuando se trata del caso de Ana Félix, no puede contribuir en nada a su solución. Y no puede contribuir porque el problema de Ana Félix y de su padre no está al alcance de quiméricas ideas caballerescas, sino sólo al de una acción conjunta entre gentes y entidades que disponen de lucidez y además de poderes reales: Ricote de su capital, las autoridades de las fuerzas navales y de un espíritu de justicia que se basa precisamente en una valoración serena de todos los hechos, no en una idea fija preexistente. Parece, pues, que la historia de Ricote muestra, una vez más, el abismo que está entre la locura de don Quijote y los problemas del mundo real.

En segundo lugar se puede leer el episodio como la historia de un «regreso a la patria». Cervantes nos hace ver en él que si bien en Alemania existe cierta tolerancia religiosa, la verdadera salvación la encuentran Ana Félix y Ricote solamente en la vuelta a España y al seno de la fe católica, la única que combina «integridad de justicia» con «espíritu de misericordia» (513). Por ello creo que no hay solamente *táctica*, sino también firme convicción por parte de Cervantes, cuando, repetidamente, hace alabar a Ricote la política de Felipe III: «¡Heroica resolución del gran Filipo Tercero, e inaudita prudencia en haber encargado nuestra expulsión a don Bernardino de Velasco!» (525).

Ahora bien: Este «regreso» a nivel del episodio intercalado coincide con otro regreso, otra vuelta y otra salvación a nivel de la acción principal. Pues justamente cuando vuelven para salvarse Ana Félix y su familia, aparece en la playa de Barcelona el caballero de la Blanca Luna, para retar a don Quijote, no con el fin de burlarse una vez más de la quimérica caballería andante, sino con el firme y serio propósito (que esta vez sí se lleva a cabo) de obligar a don Quijote a que *vuelva* a su pueblo, a que vuelva en sí, a que recobre su identidad como Alonso Quijano el Bueno y a que salve su alma. A Sansón Carrasco le mueve, pues, ahora un espíritu cristiano, que es el de echar una mano al prójimo que se encuentra en peligro. Así lo justifica textualmente delante de don Antonio Moreno que, como los otros personajes principales de Barcelona, el virrey incluído, está al principio desilusionado por perder, con don Quijote, un excelente pasatiempo. «¿No veis, señor — dice don Antonio a Sansón — que no podrá llegar el provecho que cause la cordura de don Quijote a lo que llega el gusto que da con sus desvaríos?» (522). Y Sansón que contesta: «Soy del mismo lugar de don Quijote de la Mancha, cuya locura y sandez mueve a que le tengamos lástima todos cuantos le conocemos, y entre los que más se le han tenido he sido yo; y creyendo que está su salud en su reposo, y en que se esté en su tierra y en su casa, di traza para hacerle estar en ella [...] para que vuelva a cobrar su juicio un hombre que le tiene bonísimo, como le dejan las sandeces de la caballería» (521-522).

Es verdad que esa *vuelta* no es todavía voluntaria, sino, por el momento, impuesta por Sansón Carrasco. Pero si éste, aquí, pasa por encima de la voluntad de don Quijote, no lo hace por desprecio a su personalidad. Al contrario: precisamente porque la valora con todo el respecto, se permite actuar como lo haría el médico con el enfermo: le obliga a ponerse sano en una circunstancia, en la que al enfermo le falta la capacidad de *quererlo* por su cuenta.

Aquí, precisamente, se encuentra la conexión entre episodio y acción principal y se hace patente por fin el porqué Cervantes ha introducido el episodio de los moriscos en la novela: De la misma manera que los señores principales de Barcelona (en este caso completamente cuerdos) ayudan a Ricote y a Ana Félix a que vuelvan a la patria y a la fe verdadera, ayuda Sansón (contra el deseo de esas mismas autoridades, que, en este caso, se muestran tan irresponsables como cualquier hijo de vecino) a don Quijote para que vuelva en sí y sane de una enfermedad que hace peligrar su alma. La locura o aberración caballeresca de don Quijote y la necesidad de curarla aparece así como un asunto tan serio y tan importante como la locura o aberración (o *enfermedad*) religiosa de los moriscos que se cura solamente con la reinserción en la comunidad de los creyentes católicos. La misma comunidad en la que se reintegrará don Quijote cuando, al final de la novela, haya abjurado *su desviación* delante del cura que le confiesa y delante de sus familiares y amigos que dan fe de su *re-conversión*.



Caroline Schmauser (Berlín)

## **Ricote, Sancho y los peregrinos (*Don Quijote* II, 54): comunicación verbal y no verbal en los encuentros interculturales**

En la España de la época de Cervantes los encuentros, voluntarios e involuntarios, con gente de otras culturas y de otras lenguas están al orden del día: el encuentro cotidiano entre los habitantes de España de origen cristiano, judío o mahometano, el encuentro con peregrinos extranjeros, y muchos más. Fuera de España, se producen también estos encuentros como consecuencia de los descubrimientos y conquistas, en la evangelización de pueblos no cristianos, en viajes comerciales, cruzadas o durante el cautiverio. Por ejemplo, el jesuita español José de Acosta, al describir las numerosas dificultades que surgieron durante la evangelización, menciona la gran diversidad de lenguas. Observa que tampoco una *lingua franca* indígena, como la que existía en los antiguos reinos incas, era suficiente para hacer comprensibles los *mysteria Fidei* (Acosta 1954: 398-399, 414-415, 518-520). Pero incluso en la comprensión más rudimentaria surgían grandes problemas que fueron descritos por descubridores como Vasco da Gama, Colón o Álgvar Núñez Cabeza de Vaca. Casi siempre se recurría al lenguaje corporal por señas, una forma de comunicación que, según las crónicas, funcionaba bastante bien, en cualquier caso, sin embargo, en los primeros contactos resultaba más eficaz que la comprensión verbal.<sup>1</sup>

Como los encuentros entre personajes de distintas lenguas y culturas son también frecuentes en la obra de Cervantes,<sup>2</sup> considero importante examinar sus textos desde el criterio de la comunicación no verbal, aspecto que, por lo que yo sé, sólo se ha tratado hasta ahora de forma muy somera,<sup>3</sup> y no ha sido objeto de estudio como tema en sí ni en artículos ni en libros. Tomando como base de mi trabajo el

---

<sup>1</sup> Véase por ejemplo Álgvar Núñez Cabeza de Vaca (1989: 88 y 87): «[...] íbamos mudos y sin lengua, por donde mal nos podíamos entender con los indios, ni saber lo que de la tierra queríamos [...]»; «Por señas preguntamos a los indios de adónde habían habido aquellas cosas; señalaronnos que muy lejos de allí había una provincia [...], y hacían seña de haber muy gran cantidad de todo lo que estimamos en algo.»

<sup>2</sup> Como sabemos, Cervantes también se encontró en alguna de estas situaciones que plantean diversos problemas específicos de comunicación.

<sup>3</sup> Véase Kalverkämper (1989: 83).

primer episodio de Ricote de *Don Quijote* (DQ II, 54), voy a tratar de exponer la cuestión de cómo se comportan las comunicaciones verbales y las no verbales entre sí. ¿Se complementan o se contradicen, puede una sustituir a la otra? ¿Qué formas de comunicación no verbal podemos constatar? ¿En qué situaciones o en qué fases del encuentro intercultural se incorporan respectivamente, qué capacidad de funcionamiento tienen y qué importancia adquieren dentro de lo acontecido?

En el capítulo 54 de la segunda parte de *Don Quijote*, Sancho acaba de renunciar a su gobierno; regresa junto a su señor don Quijote. En el camino ve a seis peregrinos provistos de bordones. El texto español dice:

[...] vio que por el camino por donde él iba venían seis peregrinos con sus bordones, de estos extranjeros que piden la limosna cantando, los cuales, en llegando a él, se pusieron en ala, y levantando las voces todos juntos, comenzaron a contar en su lengua lo que Sancho no pudo entender, si no fue una palabra que claramente pronunciaba *limosna*, por donde entendió que era limosna la que en su canto pedían; [...] (DQ II, 54, 432).

Parece que Sancho sólo necesita comprender el significado de una sola palabra para entender todo el contexto. Su experiencia resulta aquí eficaz: conoce el comportamiento y las costumbres de los peregrinos. (Aunque en realidad no se puede decir con certeza si la fórmula «de estos extranjeros que piden la limosna cantando» se refiere al saber de Sancho o al del narrador.) Sancho se da perfectamente cuenta de que los peregrinos se dirigen a él porque éstos, para cantar, se colocan ante él en forma de ala, comunicándole con el lenguaje corporal que es él el destinatario de su canto. Este aspecto comunicativo se pierde en la traducción alemana de Braunfels (1987: 960), cuyo texto dice: «Als sie näher kamen, stellten sie sich in eine Reihe [...]». En cambio, la fórmula española «en llegando a él» define el comportamiento de los peregrinos de forma unívoca como intencionada y dirigida a Sancho. Éste reacciona así: «[...] sacó de sus alforjas medio pan y medio queso [...] y dióselo, diciendo por señas que no tenía otra cosa que darles.» (DQ II, 54, 432). Sancho ‘responde’ en este caso con un acto concreto: utiliza sobre todo las manos y, además, se expresa también con unas señas pertenecientes al lenguaje corporal, que en el texto ni son descritas ni pueden ser clasificadas como gestuales o mímicas. Pero se comprenden: «Ellos lo recibieron de muy buena gana, y dijeron: — ¡Guelte! ¡Guelte!» (DQ II, 54, 432). Tampoco aquí se describe cómo expresan su alegría; sin embargo, al leer después: «y dijeron» resulta evidente, por contraste, la alusión a la no verbalidad precedente. Mientras que la primera forma de reaccionar de los extranjeros ante el acto de Sancho pertenece al comportamiento no lingüístico, estos expresan a continuación sus deseos de forma verbal. Sancho no conoce la palabra *Guelte*. Por la repetición de la misma — y probablemente también por la entona-



ción — puede reconocer Sancho que se trata de una demanda: «No entiendo — respondió Sancho — qué es lo que me pedís, buena gente.»

También este aspecto indica que existen otras posibilidades expresivas no verbales: en la crítica literaria la entonación está considerada, junto a mirada/ojos, boca/labios, rostro/mímica, cabeza, manos/gestos y la posición del cuerpo, como uno de los campos de investigación más importantes (Kalverkämper 1991: 345; Posner 1986: 273, modelo 1).

Los peregrinos parecen entender que Sancho no ha comprendido, pues uno de ellos intenta después establecer de nuevo un diálogo basado en el lenguaje corporal:

Entonces uno de ellos sacó una bolsa del seno y mostróse la a Sancho, por donde entendió que le pedían dineros, y él, poniéndose el dedo pulgar en la garganta y estendiendo la mano arriba, les dio a entender que no tenía ostugo de moneda, [...] (DQ II, 54, 432).

Cuando le muestran *la bolsa*, es evidente que Sancho entiende sin ningún problema; éste responde con un gesto, que es descrito minuciosamente por Cervantes. En esta exposición sintagmática se trata, como escribe Hartwig Kalverkämper, de una «sucesión de observaciones aisladas». <sup>4</sup> El autor en tal caso «determina al mismo tiempo qué modos de comportamiento del lenguaje corporal de sus personajes debe entender el lector como comunicativos, es decir, expresivos; sin embargo, considera otros aspectos sólo suplementarios o complementarios, no siendo por ello relevantes para la narración.» (Kalverkämper 1991: 343-344; traducción de C. Schm.) En nuestro caso, por ejemplo, se presentan los gestos de las manos como susceptibles de ser comunicados, mientras que otras partes del cuerpo relevantes en potencia — como los pies, los ojos o la boca — no se tematizan. Cervantes caracteriza el gesto como codificado, incluso como internacionalmente codificado y comprensible, al menos es lo que opina Sancho, y no existe índice alguno que lo contradiga. El texto dice simplemente: «les dio a entender» (DQ II, 54, 432).

Cuando Sancho quiere seguir su camino en el jumento atravesando el grupo de peregrinos, uno de ellos lo retiene con gestos y palabras; aquí el gerundio llama la atención sobre la simultaneidad o al menos la conexión temporal de ambas acciones: «[...] echándole los brazos por la cintura, en voz alta y muy castellana, dijo [...]» (DQ II, 54, 432).

También la reacción de Sancho, su sorpresa, guarda relación con ambos campos. Hasta mucho más tarde no habrá reacción lingüística y ésta está pospuesta claramente a la no lingüística:

<sup>4</sup> La citada traducción alemana destruye la lógica de la acción: «Als er indessen beim Vorüberreiten einen von ihnen aufmerksamer ansah, stürzte dieser auf ihn los [...]» (Braunfels 1987: 960).

Admiróse Sancho de verse abrazar del extranjero peregrino, y después de haberle estado mirando sin hablar palabra, con mucha atención, nunca pudo conocerle; pero viendo su suspensión el peregrino, le dijo:

— Cómo y es posible, Sancho Panza hermano, que no conoces a tu vecino Ricote el morisco, tendero de tu lugar?

Entonces Sancho le miró con más atención y comenzó a rafigurarle, y, finalmente, le vino a conocer de todo punto, y sin apearse del jumento, le echó los brazos al cuello, y le dijo [...]» (DQ II, 54, 432).

El extranjero ya ha reconocido a Sancho cuando éste pasa a través del grupo de los peregrinos. En cambio Sancho intenta por dos veces reconocerlo, momentos que son presentados en toda su dinámica y mudo esfuerzo.

Ambas figuras hacen aquí referencia a diferentes aspectos de lo corporal. El intento de Sancho de observar y reconocer se puede interpretar dentro de la tradición de la ciencia de la fisonomía que se ocupa de las características inmóviles, sobre todo de las del rostro. Pensemos que en 1586 aparece el famoso tratado de Giambattista Della Porta *De humana physiognomonia*, en el cual confluyen los saberes fisonómicos de la Antigüedad temprana y arábigos, la caracterología antigua como por ejemplo los ἠθικοὶ χαρακτῆρες («*ēthikōi charaktēres*») de Teofrasto, la fisiología de los humores y la doctrina sobre los tipos de la Antigüedad tardía, así como doctrinas medievales sobre los temperamentos. Aunque lo que a Sancho le importa no es evaluar el carácter del extranjero, sino reconocerlo, en el texto cervantino la palabra «rafigurar» hace referencia precisamente a esa relación fisonómica. Covarrubias, en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de 1611, explica la palabra *Figura* como sigue:

[...] Y el talle y forma de qualquier cosa llamamos figura. *Cicero De finibus 5: Figura est forma et statura corporis nostri ad naturam apta*. Vale talle, parecer, semejan a, [...] Tómake figura principalmente por el rostro, por ser la principal parte, en la qual nos diferenciamos unos de otros. [...] Algunas vezes vale pasar por la imaginación o pensamiento [...] (Covarrubias 1943: 593-594).

Sancho confía aquí totalmente en su memoria visual. También el extranjero ha observado a Sancho y lo ha reconocido; por eso ya no está pendiente de las características permanentes propias de Sancho, sino de lo que éste manifiesta en ese momento utilizando su lenguaje corporal como medio expresivo y comunicativo («pero viendo su suspensión el peregrino»). Es probable que la «suspensión» vuelva a hacerse evidente sobre todo en la expresión de su cara, pues a lo largo de los siglos se ha destacado siempre en los textos la enorme capacidad comunicativa que posee esta parte del cuerpo; recordemos, por ejemplo, el citado pasaje de Covarrubias. Aquí se puede observar una relación con la ciencia sobre la fisonomía patonómica, que

adquiere especial importancia en la literatura del realismo y del naturalismo y que, al contrario que en la ciencia de la fisonomía, observa el movimiento de las partes móviles y de los caracteres móviles y pasionales. La contemplación del rostro de quien se encuentra enfrente tiene pues importancia tanto para Sancho como para el extranjero; sin embargo, en un caso se tematizan elementos estáticos, perdurables, del semblante, en el otro dinámicos, fugaces.

Con el término «suspensión» elige Cervantes aquí, para la caracterización de la no verbalidad, el eje paradigmático del sistema lingüístico, es decir, el código lingüístico. Esto significa una «síntesis de la totalidad de la expresión [...], que es por naturaleza propia del comportamiento no verbal. Aquí precisamente se da la ventaja, que distingue a la lengua, de posibilitar la abstracción reunificante y de condensar formas de comportamiento completas y sucesión de actos en, a su vez, una o varias señales lingüísticas que el código lingüístico tiene a su disposición.» (Kalverkämper 1991: 357).

La diversidad de posibles variantes de mímica, gestos, posturas y movimiento se reduce en este caso a rasgos sistemáticos. Lo que se tematiza no es el proceso de percepción como en el modelo sintagmático en el que se describen observaciones individuales, sino el valor comunicativo de la información. Sancho, después de haber identificado al extranjero, se comporta como éste lo hizo antes con él: le abraza y le habla. Sin embargo, tanto los niveles de comunicación lingüísticos como los no lingüísticos se presentan de forma diacrónica, no sincrónica.

En la conversación siguiente, Ricote propone a Sancho comer con ellos, con los peregrinos. El transcurso de la comida se describe como sigue:

Tendiéronse en el suelo, y haciendo manteles de las yerbas, pusieron sobre ellas pan, sal, cuchillos, nueces, rajas de queso, huesos mondos de jamón, que si no se dejaban mascar, no defendían el ser chupados. Pusieron asimismo un manjar negro que dicen que se llama *cabial*, y es hecho de huevos de pescados, gran despertador de la colambre. [...] Pero lo que más campeó en el campo de aquel banquete fueron seis botas de vino [...]; hasta el buen Ricote, que se había transformado de morisco en alemán o en tudesco, sacó la suya, que en grandeza podía competir con las cinco. [...] Comenzaron a comer con grandísimo gusto [...] y luego al punto, todos a una, levantaron los brazos y las botas en el aire; puestas las bocas en su boca, clavados los ojos en el cielo, no parecía sino que ponían en él la puntería, y desta manera, meneando las cabezas a un lado y a otro, señales que acreditaban el gusto que recibían, se estuvieron un buen espacio [...].» (DQ II, 54, 433-434)

El medio comunicativo corporal, designado como «señales» en el último pasaje citado, es claro. El comportamiento no verbal se presenta aquí, como en otros pasajes, de forma sintagmática. En este caso la mirada hacia arriba remite a un tipo de lenguaje corporal perteneciente al código religioso, es decir que remite a un lenguaje corporal entendido de forma paradigmática en muchos otros textos. Aquí,

sin embargo, al ser descrito de forma tan detallada, esto es, en su modificación sintagmática, produce un efecto cómico y paródico: la mirada dirigida al cielo remite, tanto en Cervantes como en general en su época, normalmente a un intento de diálogo con Dios. Aquí, sin embargo, los personajes miran al cielo a la par que realizan un movimiento inusual de la cabeza. La mirada hacia arriba, considerándola bajo el aspecto de su función, es el resultado del diálogo con la botella; el movimiento de la cabeza expresa el placer de los sentidos, su valor comunicativo como «señal» es a su vez enormemente terrenal y así lo entiende aquí Sancho.

Américo Castro caracterizó *Don Quijote* en su totalidad «como una forma secularizada de espiritualidad religiosa» (Castro 1966: 107). A pesar de tratarse de otra valoración de esta religiosidad, la tesis me parece interesante. ¿No puede entenderse toda la comida como una versión secularizada, materializada, de la *Sagrada Comunión*, que pese a las características de parodia es propia de una función modelo de la convivencia humana? En esta escena, los elementos importantes del banquete son el pan (destacado por su colocación al principio) y el vino (destacado en la descripción). Américo Castro ya hizo referencia al hecho de que Ricote, en este pasaje, beba vino con ostentación, señal de «que con él no iba la prohibición musulmana de beber vino.» También interpreta de forma análoga el que coma tocino (Castro 1974: 25-29). En la misma línea, Francisco Márquez Villanueva caracteriza el empleo de «huesos de jamón que Ricote y los tudescos chupan en calidad de sólidos salvaconductos de respetabilidad cristiano-vieja» como «irónica respuesta a la importancia (para nosotros ridícula) que a la abstención de carne porcina se dio en las controversias sobre el destino de los moriscos» (Márquez Villanueva 1975: 277). Covarrubias define «chupar» como «Sacar la virtud de alguna cosa atrayéndolo a sí» (Covarrubias 1943: 438). Esto hace sospechar que exista aquí una referencia a la incorporación de la esencia del cristianismo. La nuez, a su vez, aparece en el Cantar de los Cantares: el nogueral es ahí el lugar de la fertilidad, de la vida y del amor místico (Cantar de los Cantares 6, 11). Según San Agustín, la nuez es una imagen del hombre, de su carne, de sus huesos y de su alma. Puesta en relación con la figura de Cristo, la envoltura hace referencia al cuerpo que sufre la amarga pasión, la cáscara a la cruz y la carne a la naturaleza divina, el alimento, esto es, vida y, a través de ella, aceite que da luz. Covarrubias menciona como «güevos» los «huevos» y los relaciona con «las aves y los pezes». Describe «güevos y torreznos» como «la merced de Dios» y la preparación conjunta de tocino y huevos como señal de hospitalidad frente al invitado imprevisto (Covarrubias 1943: 668; véase Castro 1974: 26).

La sed que provocan los huevos de pescados y el «gusto» que da comer y beber son de tipo carnal, pero se puede pensar en la sed espiritual religiosa y su satisfac-

ción; los «pescados» podrían recordar al pez como imagen para el creyente (Lucas 5, 9, o Juan 21, 6) o el símbolo de Cristo, como aparece en *De civitate Dei* (XVIII, 23) de San Agustín. El pescado no sólo era un símbolo general de la Salud, sino también, como por ejemplo en las pinturas de las catacumbas, era símbolo de la eucaristía. La sal remite también a un contexto semejante: es, junto con el pan, alimento absolutamente esencial para la vida y, en muchas culturas, es signo de hospitalidad. En el judaísmo aparece como un medio de unión simbólica entre el hombre y Dios (Levítico 2, 13) y se convertirá, por su poder purificador, en vehículo de culto y símbolo de poderes espirituales, por ejemplo, cuando los apóstoles la denominan «la sal de la tierra» (Mateo, 5, 13). Sancho, que es el intruso en esta escena, observa primero cómo beben los demás. Pero poco después decide unirse a ellos. La referencia a Roma podría ser aquí no sólo una cómica alusión al romance *Mira Nerón de Tarpeia*, sino también a Roma como meta terrenal de peregrinaje de todos los cristianos:

Todo miraba Sancho, y de ninguna cosa se dolía; antes, por cumplir el refrán, que él muy bien sabía, de 'cuando a Roma fueres, haz como vieres', pidió a Ricote la bota, y tomó su puntería como los demás, y no con menos gusto que ellos. [...] De cuando en cuando juntaba alguno su mano derecha con la de Sancho, y decía:

— *Español y tudesquí, tuto uno: bon compaño.*

Y Sancho respondía:

— *¿Bon compaño, jura Di!* —, y disparaba con una risa que le duraba un [sic] hora [...]. Finalmente, el acabársele el vino fue principio de un sueño que dio a todos [...] Solos Ricote y Sancho quedaron alerta [...]» (DQ II, 54, 434).

Sancho come con los peregrinos que Ricote caracteriza como «apacibles»: una clara referencia a la paz, que aparece repetidas veces como motivo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La paz no sólo significa ausencia de guerra, sino el estado de bienestar total y universal. Es verdad que la paz del mundo es un don de Yavé, pero a los hombres también se les pide un comportamiento social activo, por ejemplo, la protección de los débiles. En el Nuevo Testamento encontramos el término en relación con varios significados, así por ejemplo, en la vida cotidiana aparece como lo contrario de disputa y lucha, pero también como la nueva relación con Dios que se les brinda a los hombres a través de Cristo. Desde un punto de vista antropológico implica también en el Nuevo Testamento la paz del hombre consigo mismo, como «fruto del Espíritu» que abarca la totalidad de la existencia. Comer y beber juntos se convierte en un acto de unión entre los cristianos alemanes, el cristiano español Sancho y el morisco español Ricote, quien dice de sí mismo: «[...] todavía tengo más de cristiano que de moro, y ruego siempre a Dios me abra

los ojos del entendimiento, y me dé a conocer cómo le tengo de servir» (DQ II, 54, 436). El hecho de que exista aquí una referencia a la Epístola de los Efesios 1,18 fue reconocido por Juan Antonio Monroy en su libro *La Biblia en el Quijote* (1963: 162). Sin embargo, es la única referencia que Monroy ofrece respecto al primer episodio de Ricote; no cita otras connotaciones. La observación de Monroy apoya, sin embargo, la tesis que aquí sostengo, pues Pablo habla en la primera Epístola a los Efesios no sólo de la iluminación de los ojos del entendimiento, sino también de la esperanza, de la paz y de la salvación a través de la sangre de Cristo.

En Cervantes, el efecto de la unión durante la comida se manifiesta también a través de los gestos. La descripción de la unión de dos manos derechas recuerda el lenguaje ritual del cuerpo codificado en la liturgia. En ella no sólo utiliza el sacerdote la mano derecha para bendecir a los creyentes, también une la mano derecha del hombre y la de la mujer como «geste de mariage» (véase Schmitt 1990: 345). Hay que destacar aquí que no se trata de un gesto único de un peregrino frente a Sancho, que no forma parte del grupo: de vez en cuando juntaba alguno de los peregrinos su mano derecha con la de Sancho. El uso del imperfecto y del pronombre no individualizado «alguno» destacan el significado del trato impersonal, en general humano, de la acción. Junto con la elección temporal, la palabra «alguno» y el complemento de tiempo «de vez en cuando» no produce un efecto dinámico ni expresa un tiempo que transcurre con rapidez. No se presenta una acción en el sentido estricto, sino un estado. Como es frecuente que ocurra, el texto proporciona también de forma explícita un razonamiento material y fisiológico que puede ser interpretado en distintos niveles: la relajación es resultado del hecho de comer y beber. El tiempo normal parece estar retenido. Sancho olvida lo que le acaba de ocurrir poco antes «[...] y disparaba con una risa que le duraba un [sic] hora [...]» (DQ II, 54, 434).

Además de gestos que los unen, no sólo se expresan palabras de amistad, sino que se hace referencia a la identidad, que ya se ha reconocido y sentido, de lo que en apariencia era totalmente diferente; y para ello no se utiliza el español o el alemán, sino la *lingua franca*: «—Español y tudesqui, tuto uno [...].»

Covarrubias nos proporciona también en este caso datos interesantes. Escribe lo siguiente sobre la *Comunión*:

[...] por comerle todos los fieles, sin que aya distinción del rico al pobre, del señor al siervo, y serles a todos común, se llamó comunión; y por ser Sacramento de unión, que así como los que comen un pan a la mesa de un señor se aman y se quieren entre sí, assí, y con más razón, se deven amar y unirse en caridad los que participan y comunican este pan celestial. Que assí como el pan material [...] se amasa y junta de muchos granos, haziéndose un cuerpo, assí los fieles que reciben el pan celestial se deven unir, encorporar en Christo. Y esto nos da a entender San Agustín, quando en el tratado 26, *In Ioanem*, dize: *Ex multis namque granis unus panis efficitur, etc.*» (Covarrubias 1943: 345).

Como hemos visto, Cervantes destaca claramente el aspecto de la paz y de la unión. Vemos claras similitudes comparando la fórmula de *Don Quijote*: «Español y tudesqui, tuto uno» con la cita de San Agustín: «*Ex multis namque granis unus panis efficitur, etc.*» Encontramos también datos parecidos en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, así por ejemplo, en la segunda Epístola a los Efesios:

Por tanto, acordaos de que en otro tiempo vosotros, los gentiles en cuanto a la carne [...] estabais sin Cristo [...]. Pero ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estábais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo. / Porque él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, / aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo hombre, haciendo la paz [...]. Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios, [...]. (Efesios 2, 13-15).

Comer y beber juntos en la eucaristía produce un efecto de comunidad (participación, κοινωνία, «koinonía»). La eucaristía une a los participantes no sólo en Cristo, sino también entre sí. En Covarrubias aparece el termino «comunión» a continuación de comunicar, lo cual puede interesarnos especialmente en relación al tema de la comunicación verbal y no verbal y la interpretación de la comida como acto de comunicación realizada en forma de comunión. Covarrubias escribe:

COMUNICAR. Hazer partícipe a otro de alguna cosa; del verbo *comunico, cas, a nomine communis, significat communem facere, conferre, impartiri ut cum quod privatum est, fit universum*. Todas estas acepciones tiene en nuestro vulgar castellano. Comunicar alguno es tratarle y conversarle. [...] Comunicación, vale trato y amistad. [...]» (Covarrubias 1943: 345) (Véase Jeanneret 1987: 27-28)

Son varios los aspectos que nos indican el carácter de Santa Cena que adquiere el banquete: el empleo del verbo «transformar» (no en Covarrubias) en relación a la aparente transformación de Ricote de morisco en «alemán» o «tudesco», el hecho de que los peregrinos se queden dormidos después de la cena y quizás también el hecho de que sean seis peregrinos, la mitad de los apóstoles, los que van juntos caminando. Con ellos come Sancho, quien acaba de abandonar su gobierno y que en cierta forma se equipara a Jesús, quien regresa sin bienes materiales junto a su Señor<sup>5</sup> y del que Werner Krauss dice que «se convierte en representante [...] de una tradición jurídica

<sup>5</sup> En la descripción de la comida se dice: «Sancho [...] sin acordarse entonces de nada de lo que le había sucedido en su gobierno [...]» (DQ II, 54, 434); al principio del capítulo existe otra clara referencia: «[...] Sancho, que entre alegre y triste venía caminando sobre el rucio a buscar a su amo, cuya compañía le agrada más que ser gobernador de todas las ínsulas del mundo.» (DQ II, 54, 431).

que proviene ya de los ‘fueros’ medievales»; su dignidad personal tiene «su fuente escondida en la conciencia de la cristiandad [...]» (Krauss 1990: 116-117). También en el capítulo precedente de *Don Quijote* hay una alusión a una forma de derecho y de gobierno alternativa, en ese caso se trata de un gobierno terrenal.

Al igual que entre los apóstoles, entre los peregrinos se encuentra un traidor de Cristo en potencia; éste no es judío, sino morisco: Ricote. Pertenece, como él mismo dice, a una nación de «desdichados» (DQ II, 54, 433). Asegura, sin embargo, que él ve la expulsión de su pueblo como «inspiración divina», pues éste tiene «ruines y disparatados intentos» (DQ II, 54, 435): «[...] y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa.» (DQ II, 54, 435). Recordemos en este contexto el pecado original, después del cual Dios maldice a la serpiente como castigo de su engaño y la expulsa de la comunidad de los animales.

También la interpretación del banquete como la Santa Cena cristiana ofrece ante todo dos posibilidades de valorar la problemática morisca y la expulsión que tuvo lugar en el año 1609: por un lado, la Santa Cena está relacionada con el mandamiento de amar al prójimo (Juan 13, 34), y por otro lado, también se dice en el Evangelio que quien no permanece en Dios será arrojado fuera como el sarmiento y quemado (Juan 15, 5-6). Las palabras de Ricote citadas anteriormente están en la misma línea que la de la expulsión de la serpiente.

En el texto se hace varias veces referencia explícita al motivo de la traición, por un lado a causa del dinero en sí, y por el otro, poniendo en relación la vinculación entre dinero y traición: los peregrinos muestran sus bolsas vacías repitiendo la palabra «Guelte»; en contra de las leyes sacan de contrabando fuera del país el dinero que han ido recogiendo al pedir limosna en su peregrinación por España; Ricote, cuyo nombre hace referencia al ambivalente «rico» (véase Covarrubias 1943: 910) y que adquiere connotaciones negativas por el sufijo *-ote*, quiere ir a recoger su tesoro enterrado. Federico Latorre indica con razón que Augsburgo, en cuyos alrededores Ricote había encontrado refugio, no sólo era la ciudad de la paz religiosa de 1555, sino también se había convertido en la metrópolis de las finanzas europeas ya que los Fugger realizaban allí sus negocios (Latorre 1979: 78). Como Dominique Reyre escribe, Cervantes

[...] exprime par ce nom le statut du ‘morisco’ dans la société espagnole de l’époque: enrichi par un travail acharné, le morisque est accusé d’avarice, de détenir une richesse cachée. ‘Vase el oro al moro’ dit le proverbe. [...] le suffixe *ote* est la marque de son exclusion. [...] Ce nom évoque aussi un autre mot qui définit le personnage: ‘franchote’, nom donné aux Français ou aux autres étrangers parcourant l’Espagne sous un habit de pèlerin pour échapper aux poursuites de l’Inquisition. Ricote est un ‘franchote’ [...]» (Reyre 1980: 131).



Márquez Villanueva (1975: 253) describe para el «reino de Murcia» el caso de una «población morisca concentrada en varios pueblos del valle de Ricote y descendiente de ‘mudéjares’ que eligieron vivir bajo dominio cristiano a raíz de la Reconquista.» La expulsión de esos habitantes del valle de Ricote, quienes desde hacía siglos vivían asimilados y eran especialmente pacíficos y fieles al Estado, fue tema, entre 1609 y 1614, de encendidas discusiones incluso al más alto nivel. El «topónimo *Ricote* quedó desde entonces revestido de un aura de fatalidad y punto final. [...] *Ricote* era un paradigma de víctima inocente.» (Márquez Villanueva 1975: 256-257).

¿Se contempla en el texto de Cervantes la figura de Ricote como víctima inocente o como culpable? En la crítica literaria, encontramos sobre este punto las opiniones más variadas: para algunos *cervantistas*, Cervantes es, en general, *apologista* de la expulsión de los moros (M. Bataillon, R. Arco y Garay, C. Colonge); para otros, como A. Mas, su postura es contradictoria y difiere de una obra a otra. Otros, por el contrario, ven la posición de Cervantes entre extremos (A. Castro, L. Astrana Marín) o lo consideran, como Salvador de Madariaga, como contrario absoluto a la expulsión de los moros. Márquez Villanueva compara textos de Cervantes con otros de contemporáneos suyos. Constata que, antes de que los moros fueran expulsados, apenas aparecen moriscos en la literatura española, que a partir de esa fecha surgen figuras moriscas en gran abundancia y que éstas son casi siempre caracterizadas de forma negativa: como avaros, cobardes, salvajes, etc. Él considera, sin embargo, que la figura de Ricote en el texto de Cervantes aparece excepcionalmente de forma positiva (Márquez Villanueva 1975: 229-230).

El nombre del morisco indica que Cervantes alude a aspectos socioeconómicos de poder político y eclesiástico de su inmediata actualidad. El contexto religioso, que viene dado por la Inquisición y los peregrinos, así como la referencia a la avaricia y a la proverbial codicia de los moriscos, nos conduce de nuevo a la situación de la Santa Cena. Ricote ofrece a Sancho doscientos escudos para que le ayude a desenterrar la fortuna escondida, cosa que es ilegal. Sancho se niega, incluso varias veces. Se justifica argumentando que no quiere traicionar a su señor, que en este caso es el rey español:

[...] no soy nada codicioso [...]; y así por esto, como por parecerme haría traición a mi rey en dar favor a sus enemigos, no fuera contigo, si como me prometes doscientos escudos, me dieras aquí de contado cuatrocientos (DQ II, 54, 436).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Véase San Lucas 22, 35: «Y a ellos dijo [Jesús después de la Cena]: Cuando os envié sin bolsa, sin alforja, y sin calzado, ¿os faltó algo? Ellos dijeron: Nada.»

Más tarde dice que quiere volver al lado de su señor don Quijote (DQ II, 54, 438). Las dos alusiones a un señor hacen suponer la existencia de un tercero: Dios, el Señor, el altísimo Señor del cristiano viejo Sancho.

La ambivalencia de la relación entre Sancho y Ricote aparece varias veces como un motivo: ya en la frase «¿Cómo y es posible, Sancho Panza hermano, que no conoces a tu vecino Ricote el morisco, tendero de tu lugar?» (DQ II, 54, 432), a lo largo de la conversación entre ellos, surge de nuevo y hacia el final de la conversación se confirma «[...] conténtate que por mí no serás descubierto, y prosigue en buena hora tu camino, y déjame seguir el mío [...]» (DQ II, 54, 437).

Márquez Villanueva (1975: 250) constata que después de que los moros fueran expulsados «[el] encubrimiento del repatriado se castigaba [...] con pérdida general de bienes, y las delaciones que condujeran a apresar algún morisco tenían recompensa de diez ducados a costa de los bienes de éste.» Sancho no ayuda a Ricote a desenterrar el dinero, pero su comportamiento no es únicamente neutral. Demuestra sentir compasión y no ser codicioso por dos vías distintas: rechaza dos posibilidades de conseguir dinero. Ricote considera que España es su patria y conoce el sentimiento de patriotismo, aunque infrinja las leyes españolas. Antonio Gómez-Moriana interpreta el relato de la vida de Ricote poniéndolo en relación analógica con el del Lazarillo. El «discurso de su vida» «[...] es otro término técnico que designa justamente la confesión autobiográfica en los procesos inquisitoriales [...], «[...] reduciéndole a lo grotesco lo que era un ritual discursivo aceptado.» (Gómez-Moriana 1987: 76 y 75). Escribe: «[...] quizás en la época de Cervantes la conexión resultaba más evidente, sobre todo quizás para el grupo aludido y al mismo tiempo experimentaría el placer de la ruptura con el tabú religioso y social que le imponía el grupo opresor.» (Gómez-Moriana 1987: 76).

Una lectura de la primera epístola a los Corintios puede, sin embargo, desvelar otro aspecto más del relato de la vida de Ricote: en la descripción de la Santa Cena, Pablo insiste en que una cena sin comportamiento fraternal no es una Cena del Señor y que esto trae consigo el juicio divino. Ricote, en el texto de Cervantes, se examina voluntariamente a sí mismo, tal como lo pide Pablo en nombre de Dios:

Por tanto, pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan, y beba de la copa. [...] Si, pues, nos examinásemos a nosotros mismos, no seríamos juzgados; mas siendo juzgados, somos castigados por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo» (1 Corintios 11, 28, 31-32).

Sancho y Ricote se despiden amistosamente. Al igual que lo hicieron para saludarse, emplean gestos y palabras. La última frase resume una vez más las posibilidades y límites de su relación: «Y luego se abrazaron los dos, y Sancho subió en su rucio,

y Ricote se arrimó a su bordón, y se apartaron.» (DQ II, 54, 438). Ya la ceremonia verbal de despedida, que precede a esos gestos, apunta en esta dirección: ambos aluden a Dios o lo nombran («Dios lo haga», «Dios vaya contigo»), los dos se dirigen al otro de manera amistosa: «Ricote amigo» o «Sancho hermano»; sin embargo, cada uno de ellos va por un camino distinto en la vida y sólo coinciden en algunos momentos determinados. Sancho dice: «Y déjame partir de aquí [...]; que quiero llegar esta noche adonde está mi señor don Quijote»; Ricote, a su vez: «[...] también es hora que prosigamos nuestro camino.» (DQ II, 54, 438). Relacionemos las palabras de Jesús en el Evangelio de San Juan con las de Sancho:

Y sabéis a dónde voy, y sabéis el camino. / Le dijo Tomás: Señor, no sabemos a dónde vas; ¿cómo, pues, podemos saber el camino? / Jesús le dijo: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí.» (San Juan 14, 4-6)

En este capítulo, el camino que elige Ricote no es presentado de forma neutral, sino que es considerado como el camino equivocado.

Sin embargo, en episodios posteriores donde aparece Ricote se verá que ha tenido lugar una evolución en su conducta, cambio que, en mi opinión, en la crítica literaria, no tendría que ser considerado como improbable o como hipocresía. Tanto el discurso de Ricote en el capítulo 65 (DQ II, 65, 524-525) como el primero en el capítulo 54 pueden ser interpretados como lo hace Gómez-Moriana. Pero Ricote no sólo presenta sus puras intenciones, sino que, entre otras cosas, ya no actúa como alguien que podría ser descrito como avaro: para él su hija es el «tesoro que más me enriquece» (DQ II, 63, 513), y ofrece a don Gregorio mil escudos. «Finalmente, Ricote pagó y satisfizo liberalmente así al renegado como a los que habían bogado al remo» (DQ II, 65, 524).

El ejemplo de Ricote muestra que una simple oposición entre cristiano y no cristiano, español y extranjero no puede abarcar la variedad de realidades sociales e históricas, y que juicios de valor como, por ejemplo, también en el caso de Zoraida, de su padre, de los turcos, árabes, renegados y cristianos españoles, son enormemente problemáticos. En la realidad, sin embargo, el deseo de unir lo diferente choca con grandes dificultades; puede significar incluso poner en peligro la propia vida. Al final del diálogo, el español Sancho, cristiano viejo, y el morisco apátrida Ricote, mohametano cristiano, antes español y ahora sólo en apariencia convertido en *alemán* o *tudesco*, hablan así de la hija de este último. Ninguno de los dos aprueba el posible amor del rico cristiano viejo *mancebo mayorazgo* don Pedro Gregorio por Ricota, la hija de Ricote. Aunque es cristiana, su nombre subraya, en este capítulo, la vinculación que la une a su grupo. (En pasajes posteriores de *Don Quijote* aparece con el

nombre de Ana Félix). Ricote dice a Sancho: «[...] que las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos, y mi hija, que, a lo que yo creo, atendía a ser más cristiana que enamorada; [...]» A lo cual responde Sancho de forma lapidaria: «Dios lo haga [...]; que a entrambos les estaría mal.» (DQ II, 54, 438). La aspiración por alcanzar una unión metafísica con Dios resulta menos difícil que la de una unión mundana entre una morisca y un cristiano viejo, sin embargo, en el capítulo LXV se da un giro positivo.

Como muestran nuestras reflexiones, el *banquete* en el campo puede ser entendido, a pesar de su carácter burlesco y grosero, como una Santa Cena secularizada. En la línea de la tradición litúrgica, tanto los elementos verbales como los no verbales son aquí fundamentales.

Sancho, Ricote y los demás peregrinos se alejan bastante del camino oficial para comer juntos. Un *banquete*, palabra que se emplea en el texto cervantino para designar la comida, es según Covarrubias «festín, combite y comida espléndida, [...] como llamamos mesa franca el dar de comer a quantos quieren sentarse a la mesa, que sean de las calidades que se requieren; [...]» (Covarrubias 1943: 191).<sup>7</sup> En este episodio de Cervantes son admitidos al *banquete* todos los presentes, bien sean alemanes o españoles, cristianos o no. La *mesa franca* es *franca* en varios sentidos: es gratuita, está dotada con opulencia, ofrece la posibilidad de conversar abiertamente y de comportarse con generosidad, además de comunicarse verbalmente *en castellano* y en la *lengua franca*.<sup>8</sup>

A nivel textual, se les ofrece a los personajes una dimensión de la comprensión a través del nivel no verbal de lo acontecido (tanto los gestos como el acto de comer y beber juntos) que no sería posible sólo a través de la comunicación lingüística, ni siquiera en la *lingua franca*. Tampoco a los lectores contemporáneos de Cervantes, conocedores de la Biblia, les pasaría desapercibida la exposición verbal del comportamiento no verbal.

<sup>7</sup> Es interesante comprobar que Jean-Claude Schmitt en su libro *La raison des gestes*, en el que entre otras cosas analiza los gestos litúrgicos, califique la Santa Cena también como «banquet eucharistique» (Schmitt 1990: 354).

<sup>8</sup> Véase Spitzer (1969: 75): «[...] in der *lingua franca*, die vom Gefangenen charakterisiert wird als 'lengua que en toda la Berbería, y aun en Constantinopla se habla entre cautivos y moros, que ni es morisca ni castellana ni de otra nacion [sic] alguna, sino una mezcla de todas las lenguas, con la cual todos nos entendemos [...].' Es ist anzumerken, daß diese Beschreibung sich nicht grundsätzlich von der modernen Charakterisierung der Mischsprache oder Verkehrssprache durch Schuchardt unterscheidet, der die *lingua franca*, die kreolischen Sprachen usw. untersucht hat und eine künstliche internationale Sprache befürwortet.»

Las dificultades de la comunicación verbal han sido planteadas una y otra vez dentro de la discusión lingüística general, de los debates sobre el valor, origen y desarrollo de las lenguas y, en particular también, de la lengua española en el siglo XVI y comienzos del XVII. Hagamos sólo referencia, en nuestro contexto, a Covarrubias, quien en la introducción a su *Tesoro* presenta al hombre como ser «sociable». Remite al relato de la creación («*Non est bonum hominem esse solum* [...]») y destaca la importancia de la comunicación lingüística, añadiendo que la lengua utilizada por Adán y Eva es un don divino (Covarrubias 1943: 19). Como sabemos por el pasaje del Génesis 11, es Dios el causante de la llamada confusión babilónica de lenguas. El texto bíblico desvela la razón de ello:

Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra [la torre de Babel, cuya cúspide llegue al cielo {Génesis 11, 4}], y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer. / Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su compañero.» (Génesis 11, 6-7)

El orgullo desmesurado de los hombres disputa a Dios su unicidad. Es Dios quien produce la confusión de las lenguas para destruir la unidad y capacidad de comunicación de los hombres. La comprensión lingüística está vista aquí como base fundamental de actividades comunes y efectivas. Sin esta comprensión los hombres no pueden ser peligrosos para Dios, con ella, representan un claro y enorme peligro para la posición y el poder de Dios. Según las palabras de Covarrubias, los hombres sin posibilidad de entendimiento lingüístico se convierten los unos para los otros en un peligro. («Y en tanto que unas naciones con otras no vinieron a comunicar su lenguaje, no pudieron estar en paz, ni en amistad [...]»). Y sigue explicando:

La noticia de muchas lenguas se puede tener por gran felicidad en la tierra, pues con ellas comunica el hombre diversas naciones, y suele ser de mucho fruto en casos de necesidad, refrenando el furor del enemigo, que hablándole en su propia lengua se reporta y concibe una cierta afinidad de parentesco que le obliga a ser humano y clemente [...].» (Covarrubias 1943: 760, s. v. «Lengua»)

Las dificultades de la comprensión lingüística con las que tanto Cervantes como sus contemporáneos, en su propio país y en viajes comerciales en otros países, en la evangelización de pueblos extraños, en guerras, en cautiverios, se vieron confrontados, han sido, como ya hemos dicho, tema de los más diversos tratados. Pero también la comunicación no verbal ha sido tema de reflexiones, ha sido discutida en relación con relatos de experiencias vividas y ha sido comparada con la comunicación

lingüística.<sup>9</sup> El lenguaje por señas, que algunos autores dividieron en señas universales y convencionales, fue frecuentemente considerado, en cuanto a su existencia universal, como remedio contra la confusión lingüística, que se fundamenta sobre la construcción de la Torre de Babel, o como un lenguaje que escapó a esa confusión. Tanto los gestos como la comunicación no verbal se convirtieron entonces en una posibilidad de compensar las diferencias lingüísticas y de restablecer en un mundo de diferencias una armonía espiritual.

En el primer episodio de Ricote de *Don Quijote*, la comunicación verbal y la no verbal se complementan una a la otra. El componente no lingüístico se manifiesta en el encuentro de personas de distintas comunidades lingüísticas como esencial para el entendimiento. Puede, y en algunos casos, tiene que suplir el entendimiento lingüístico. Si existe la posibilidad de un diálogo lingüístico se recurre a él en mayor medida. Esto ocurre especialmente para intercambiar informaciones sobre acontecimientos que no son actuales. Sin embargo, el lenguaje corporal sigue siendo un medio de comunicación importante y desvela su significado especialmente en la primera y en la última fase del encuentro. El *banquete*, pasaje que hemos puesto como ejemplo, muestra lo importante que es tomar en cuenta el comportamiento no verbal y la comunicación no verbal. Comer y beber no sólo aseguran la vida física, sino que son también significativos desde un punto de vista comunicativo. El *banquete* podría ser interpretado también aquí a nivel hermenéutico en los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura: el *sensus literalis* podría remitir al hecho de que comen y beben juntos, a la ingestión física de alimentos, el *sensus allegoricus* al componente de la Historia Sagrada, el *sensus tropologicus* a la orden moral de entendimiento entre los hombres, el *sensus anagogicus*, por último, al aspecto escatológico de la *Sagrada Comunión*.

Es sabido que la apología de la expulsión de los moriscos de España presentaba una gran dificultad, pues los moriscos, al recibir el bautismo, eran formalmente cristianos y gozaban del derecho español de ciudadanía. La expulsión fue, antes de llevarse a cabo, tema de numerosos debates tanto por parte de la Iglesia como del Estado. Los defensores de la expulsión, a pesar de su empeño e insistencia, no consiguieron que el Papa los apoyara de forma concreta en sus demandas. «Roma no desempeñó así papel alguno en el negocio de la expulsión, y el Pontífice reinante no tuvo noticia de ella sino cuando era ya un hecho consumado» (Márquez Villanueva 1975: 272). Aquellos que abogaban enconadamente por la expulsión la presentaban, sin embargo, como «alejamiento de un peligro mortal, un triunfo de la religión y una cumbre de poderío para la Monarquía». (Márquez Villanueva 1975: 240). El intento de legitimación de fray Damián Fonseca, que supone su escrito sobre la *Justa*

---

<sup>9</sup> Para una exposición científica moderna del tema véase Dilwyn Knox (1990).

*expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y traición dellos y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia* del año 1612, promete innumerables favores del cielo tan pronto como se aleje «esta higa ignominiosa para España», fray Jaime Bleda promete en su *Defensio Fidei* inmediatamente después de la expulsión una edad de oro (Fonseca y Bleda: citados por Márquez Villanueva 1975: 240). Cervantes reacciona al mismo nivel ante estos y otros textos semejantes, en los que aparece una argumentación religiosa sobre la necesidad de defender la fe: en el primer episodio de Ricote también utiliza él las enseñanzas de la cristiandad para tomar postura ante la problemática morisca. Además, al utilizar la eucaristía como motivo, hace incluso referencia a uno de los sacramentos, y con él, a la esencia dogmática de la enseñanza cristiana. Lo subversivo de su discurso consiste entonces, ante el trasfondo histórico de la expulsión de los moriscos, en la ambivalencia entre la trasposición burlesca y la afirmación del discurso del Nuevo Testamento.

### Bibliografía

- Acosta, José de (1954): «De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias», en: *Obras de P. José de Acosta*, edición de P. Francisco Mateos, Madrid: Atlas (Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días; 73).
- Arco y Garay, Ricardo del (1951): *La sociedad española en las obras de Cervantes*, Madrid: Patronato del IV Centenario del nacimiento de Cervantes.
- Astrana Marín, Luis (1948-1958): *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid: Reus.
- Bataillon, Marcel (<sup>2</sup>1966): *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, traducción de A. Alatorre, 2 vols., México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Borst, Arno (1957-1963): *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart: Hiersemann.
- Cabeza de Vaca, Álar Núñez (1989): *Naufraños*, edición de Juan Francisco Maura, Madrid: Cátedra.
- Castro, Américo (<sup>2</sup>1972): *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona; Madrid: Editorial Noguer.
- Castro, Américo (<sup>2</sup>1974): *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid: Alianza Editorial; Ediciones Alfaguara [<sup>1</sup>1966].

- Cervantes Saavedra, Miguel de (<sup>7</sup>1985): *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha: Segunda Parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha*, edición de John J. Allen, Madrid: Cátedra.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (<sup>5</sup>1987): *Der sinnreiche Junker Don Quijote von der Mancha*, traducción de Ludwig Braunfels, corregida por Adolf Spemann, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Colonge, C. (1969-1970): «Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610)», en: *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona* 33, págs. 137-243.
- Covarrubias [Orozco], Sebastián de (1989): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674, edición de Martí de Riquer, Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- Eco, Umberto (1993): *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma; Bari: Laterza.
- Giner, Francisco (1962): «Cervantes y los moriscos valencianos», en: *Anales del centro de cultura valenciana*, segunda época 20, págs. 131-149.
- Gómez-Moriana, Antonio (1985): *La subversion du discours rituel*, Québec: Le Préambule.
- Gómez-Moriana, Antonio (1987-1988): «Dimensiones sociocríticas y análisis del discurso», en: *Eutopías: Teorías — Historia — Discurso* 3/2-3, págs. 67-78.
- Goodwin, Frank (1974): «The Religious Aspect of the *Quijote*», en: *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*, edición de J. M. Sola-Solé / A. Crisafulli / B. Damiani, Barcelona: Ediciones Hispam, págs. 111-117.
- Jeanneret, Michel (1987): *Des mets et des mots: banquets et propos de table à la Renaissance*, París: Librairie José Corti.
- Kalverkämper, Hartwig (1991): «Körpersprache in der europäischen Literatur», en: *Dies academicus 1989: Vorträge*, Hagen: Fernuniversität, págs. 51-91 (Hagener Universitätsreden; 14).
- Kalverkämper, Hartwig (1991): «Literatur und Körpersprache», en: *Poetica* 23/3-4, págs. 328-373.
- Knox, Dilwyn (1990): «Late Medieval and Renaissance Ideas on Gesture», en: Volker Kapp (ed.): *Die Sprache der Zeichen und Bilder: Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit*, Marburgo: Hitzeroth, págs. 11-39 (*Ars rhetorica*; 1).
- Krauss, Werner (1990): *Cervantes und seine Zeit*, edición de Werner Bahner, Berlín: Akademie Verlag (Werner Krauss; Das wissenschaftliche Werk).



- La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento* (1960), antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, Asunción; Bogotá; Buenos Aires: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Latorre, Federico (1979): «La transformación de Ricote el morisco», en: *Ibero-romania* 10, págs. 77-84.
- Madariaga, Salvador de (1960): «Cervantes y su tiempo», en: *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* 40, págs. 39-48.
- Márquez Villanueva, Francisco (1975): *Personajes y temas del 'Quijote'*, Madrid: Taurus.
- Mas, Albert (1967): *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, 2 vols., París: Centre de Recherches Hispaniques; Institut d'Études Hispaniques.
- Monroy, Juan Antonio (1963): *La biblia en el Quijote*, Madrid: Editorial V. Suárez.
- Osterc Berlán, Ludovic (1972): *El Quijote, la Iglesia y la Inquisición*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Posner, Roland (1986): «Zur Systematik der Beschreibung verbaler und nonverbaler Kommunikation: Semiotik als Propädeutik der Medienanalyse», en: *Perspektiven auf Sprache: interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Härmann*, edición de Hans-Georg Bosshardt, Berlín; Nueva York: de Gruyter, págs. 267-313.
- Ramírez-Araujo, Alejandro (1956): «El morisco Ricote y la libertad de conciencia», en: *Hispanic Review* 24/4, págs. 278-289.
- Reyre, Dominique (1980): *Dictionnaire des noms des personnages du 'Don Quichotte' de Cervantès, suivi d'une analyse structurale et linguistique*, présenté par M. Maurice Molho, París: Éditions hispaniques.
- Schmitt, Jean-Claude (1990): *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París: Éditions Gallimard.
- Singleton, Marc (1974): «Don Quixote: Sin, Grace and Redemption», en: J. M. Sola-Solé / A. Crisafulli / B. Damiani (eds.): *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*, Barcelona: Ediciones Hispam, págs. 195-207.
- Spitzer, Leo (1969): «Sprachlicher Perspektivismus im *Don Quijote*», en: *Texterklärungen: Aufsätze zur europäischen Literatur*, Munich: Hanser [1948], págs. 54-83.



Christoph Strosetzki (Münster)

## El *Quijote* frente al protestantismo

En el año 1613, Cervantes entró a formar parte de la orden de San Francisco de Alcalá. Desde entonces y hasta su muerte en 1616, escribió la segunda parte de *Don Quijote* (1615) y la obra *Persiles y Sigismunda* (1617). Además, también acabó de escribir las *Novelas ejemplares* (1613). En esta fase creativa tardía, el esfuerzo por la religiosidad y la perfección espiritual aparecen en un primer plano. Al igual que en *Persiles y Sigismunda*, la religión y el amor también desempeñan un papel fundamental en los variopintos viajes de «La española inglesa».<sup>1</sup> Es de suponer, por tanto, que la problemática religiosa también esté presente en el *Quijote*, sobre todo en su segunda parte. Tanto Amado Alonso como Miguel de Unamuno subrayaron que don Quijote, como caballero y a pesar de su locura, encarna de manera ejemplar el cristianismo. Para Unamuno, el *Quijote* era una «epopeya profundamente cristiana».<sup>2</sup> Lo que ha destacado hasta ahora la investigación ha sido la crítica de Cervantes a la limpieza de sangre y a los excesos del catolicismo<sup>3</sup> y su posición erasmista,<sup>4</sup> pero también su alabanza de la educación jesuita,<sup>5</sup> sus conocimientos bíblicos, su exhaustivo examen de los usos clericales y católicos<sup>6</sup> y su tratamiento de la doctrina del Concilio de Trento.<sup>7</sup> Puesto que está claro que Cervantes toma como tema las más diversas corrientes religiosas o las convierte en objeto de sátira, es extraño que todavía no se haya planteado la

---

<sup>1</sup> Lapesa (1950) afirma que «La española inglesa» fue escrita entre 1609 y 1611 y que el hecho de que Cervantes trabajara en esa novela ejemplar de cuño religioso condicionó la perspectiva religiosa de la segunda parte de *Persiles y Sigismunda*. En cuanto a la novela corta como forma nueva de la novela de caballerías, cfr. también Zimic (1987/1988), págs. 469-483.

<sup>2</sup> Citado según Alonso (1948: 333-359, aquí pág. 359).

<sup>3</sup> En lo referente a don Quijote como crítico de los viejos cristianos cfr. Castro (1966: 1-183); en lo referente a la muestra inocente de religiosidad ortodoxa cfr. Zimic (1981: 119-160).

<sup>4</sup> En cuanto a la importancia de la obra *Encomium Moriae (Laus stultitiae)* de Erasmo, en especial en la segunda parte del Quijote, cfr. Bataillon (1966: 777-801); Vilanova (1989).

<sup>5</sup> En cuanto a la dimensión ascético-jesuítica, cfr. Hatzfeld (1952: 131-157); Krauss (1949: 177-184).

<sup>6</sup> Cfr. Muñoz Iglesias (1989); en cuanto a la presentación del clero, cfr. Bañeza Román (1991: 73-91, en especial págs. 82-91).

<sup>7</sup> A pesar de que no se menciona explícitamente el concilio en el Quijote, se pueden encontrar huellas de sus decretos, cfr. Descouzis (1966); Descouzis (1961/1962: 113-141); en cuanto a Cervantes como partidario de la Contrarreforma, cfr. también Rueda Contreras (1959).

pregunta de si también tematizó las demandas del protestantismo. Lo que hasta ahora no se ha tenido en cuenta es en qué medida el *Quijote* representa un enfrentamiento con las doctrinas del protestantismo, que en España eran conocidas de manera indirecta gracias al Concilio de Trento. Pero, debido a la discusión general, también debían de ser conocidas las enseñanzas centrales del protestantismo, como la de la «sola scriptura»,<sup>8</sup> la preferencia por el «sensus literalis»,<sup>9</sup> el rechazo tanto de la tradición eclesiástica como instancia en la interpretación de los textos bíblicos como de la elaboración de un canon de los libros que había que leer y los que no. A esto se añaden temas como la sucesión de Cristo, la tesis de la importancia de la fe, expresada en la consigna «sola fide», y el rechazo de la confesión, que iba unido a la revalorización de la penitencia.

El protestantismo rechazaba la elaboración de un canon de libros recomendables y prohibidos con la misma fuerza que la Iglesia católica lo defendía por medio de la Inquisición y la censura. La consecuencia de esto fue que el lector, abandonado a su propio juicio personal, tenía que orientarse por sí mismo. Cervantes muestra con el *Quijote* lo que pasa si alguien se limita al peligroso género literario de los libros de caballerías, que era contemplado de manera escéptica por la censura: se pierde el juicio. En oposición a don Quijote y como representante de la tradición católica aparece el cura, el cual emprende junto con el barbero un enjuiciamiento de los libros que posee don Quijote y que, como se verá más tarde, se caracteriza por una valoración adecuada de la literatura y la realidad.

Cuando don Quijote, por haberse ocupado tan intensivamente con los libros de caballerías, decide seguir los pasos de los caballeros, se le puede comparar con aquel que se ocupa tan intensivamente con la Biblia que decide imitar a Cristo. El principio protestante de la «sola scriptura», según el cual la palabra bíblica se interpreta a sí misma, encuentra correspondencia en don Quijote en la medida en que éste interpreta los textos por sí solo y sin «tradición» con la cual, a partir de lo que es nuevo para él, podría encontrar un puesto y un valor para sí mismo. Según él, lo que marca la pauta son sólo los textos y no los dogmas e interpretaciones tradicionales, los cuales podrían influir de forma moderadora en su comportamiento.

---

<sup>8</sup> Cfr. el artículo «Reformation» en lo referente a los grupos y confesiones protestantes: «Einig sind sie als biblische Humanisten alle in der Anerkennung del Hl. Schrift als alleiniger Autorität für Glauben und Leben.», en: Galling (1961: 866).

<sup>9</sup> Cfr. Rahner / Vorgrimler (1980), en lo referente a «Lehramt» [doctorado eclesiástico] (págs. 253-255), en cuanto al «Protestantismus» [protestantismo] (pág. 350), en cuanto al «Schriftsinn» [el sentido de la Escritura] (pág. 377), en lo referente a la «sola fide» (pág. 387), y en cuanto a la «sola scriptura» (pág. 388).

A esto se añade que don Quijote toma en serio lo que lee en los libros de caballerías y lo considera como realidad tal y como allí aparece, es decir, lo interpreta con el «sensus litteralis» sin tomar en cuenta otras posibilidades de interpretación. La hermenéutica tradicional de la Biblia tomaba en cuenta los niveles interpretativos alegóricos y metafóricos que hacen posible que lo leído no se tome en sentido literal. Fue el protestantismo el que acentuó el «sensus litteralis» y rechazó la interpretación bíblica tradicional según la doctrina de los varios sentidos de la escritura.<sup>10</sup> La doctrina de los sentidos de la escritura tenía en cuenta el significado de una palabra en un tiempo y en un contexto concretos. Para distinguir entre los sentidos anagógico, tropológico y escatológico era especialmente importante dejar claro cuál era el género literario, por ejemplo ficción o relato histórico. En oposición al protestantismo, la doctrina católica de los sentidos de la escritura también quiere tener en cuenta la interpretación que hace la tradición y la enseñanza de los maestros de la Iglesia. Don Quijote, por su parte, lee los libros de caballerías con el «sensus litteralis», es decir, toma en serio lo representado y considera tan históricos los relatos sobre gigantes y malos espíritus que encuentra las huellas de su actuación en su propio entorno «y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo» (I, 1).<sup>11</sup> En una ocasión, cuando se representa un teatro de marionetas (II, 26), don Quijote también lo toma todo por real y quiere proteger a don Gaiferos de una hueste de moros, con lo cual lo destroza todo con su espada. En la novela «Rinconete y Cortadillo» también aparece una referencia satírica al «sensus litteralis» cuando Monipodio, después de que Rinconete haya leído su «Memoria», dice: «y cumplírase al pie de la letra, sin que falte una tilde». El libro hay que tratarlo con un respeto que raya lo religioso: «que no se mueve la hoja sin la voluntad de Dios».

Otro propósito del protestantismo era diferenciar entre los verdaderos textos bíblicos y los falsos. El problema de la autenticidad, que en el *Quijote* se plantea a menudo en relación con el garante árabe, era uno de los motores de la reforma. Gracias a ésta, después de que los humanistas recurrieran a los textos originales en hebreo y en griego, se podía decidir desde un nuevo punto de vista sobre la autenticidad y falsedad de los textos bíblicos.

<sup>10</sup> En lo referente al progresivo abandono por parte de Lutero de la alegoría en favor del sentido literario cfr. las págs. 1528-1530, en: Gallig (1961).

<sup>11</sup> Cfr. también: «Ese es otro error — respondió don Quijote — en el que han caído muchos, que no creen que haya habido tales caballeros en el mundo; y yo muchas veces, con diversas gentes y ocasiones, he procurado sacar a la luz de la verdad este casi común engaño; pero algunas veces no he salido con mi intención y otras sí, sustentándola sobre los hombros de la verdad, la cual verdad es tan cierta, que estoy por decir que con mis propios ojos vi a Amadís de Gaula» (II, 1).

En el *Quijote* también aparece el estudio de las fuentes. Cuando en el texto aparece la frase «dice la historia» (I, 24) en lugar de «dice Cide Hamete», cuando se valora la historia de Cide Hamete en relación con su verosimilitud o cuando se tratan posibles objeciones en contra de la narración para luego poderlas refutar mejor (p. ej. en I, 22), Cervantes da la impresión de que se está esforzando por crear un texto lo más auténtico posible. Esto también ocurre cuando se cita a un primer redactor, el cual interrumpe el manuscrito justo en el momento en el que el vizcaíno y don Quijote arremeten el uno contra el otro con las espadas en alto. Un segundo redactor, que es de la opinión que deben de existir en los archivos más textos que informen sobre el resultado del combate, encuentra un par de cuadernos con caracteres árabes que son, según dice haber averiguado él mismo, la historia de don Quijote escrita por un historiador árabe. Cuando hace que un traductor le cuente en versión española la historia del texto original en árabe, encuentra que en el primer cuaderno aparece precisamente la continuación del combate singular con el vizcaíno (I, 8, 9). El propio don Quijote también se esfuerza por refutar fuentes falsas. Así, cuando oye desde su habitación como dos hombres hablan sobre el libro «Don Quijote» y escucha que uno de ellos dice que en la segunda parte de «Don Quijote» se cuenta que el caballero ha olvidado a su Dulcinea él no puede más que interrumpirles. Don Quijote ojea el libro y corrige algunas faltas que encuentra en él (II, 59). Por el contrario, Sancho actúa como comentador y le aclara a la duquesa algunas cosas que ésta no había entendido cuando leyó el «Quijote» (II, 33).

Vivir en sentido cristiano es «imitación de Cristo» (Mat. 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 21; Mar. 8, 34; Lu. 14, 25-35). Para ello se necesitan abnegación y aceptación de la cruz y el sufrimiento. De forma similar, don Quijote también se propone una imitación. Su modelo a seguir es el caballero tal y como aparece representado en las novelas de caballerías. Sus tres salidas se convierten para él en pruebas a las que tiene que someterse. De acuerdo con su tarea como caballero tiene que autorrealizarse cumpliendo con su deber cristiano de apoyar a los oprimidos y a los débiles y de probar sus virtudes caballerescas. Sus salidas se convierten así en parábolas de una vida religiosa entendida como prueba.

Aunque don Quijote cite una y otra vez a Amadís,<sup>12</sup> al cual quiere imitar, esto no parece tener más significado que el de posibilitar una ejemplificación de la idea de

<sup>12</sup> «No he dicho bien fue uno: fue el solo, el primero, el único, el señor de todos cuantos hubo en su tiempo en el mundo [...] y así lo ha de hacer y hace el que quiere alcanzar nombre de prudente y sufrido, imitando a Ulises, en cuya persona y trabajos nos pinta Homero un retrato vivo de prudencia y de sufrimiento, como también nos mostró Virgilio, en persona de Eneas, el valor de un hijo piadoso y la sagacidad de un valiente y entendido capitán, no pintándolo ni describiéndolo como ellos fueron, sino como habían de ser, para quedar ejemplo a los venideros hombres de sus virtudes» (I, 25).

imitación. Lo esencial para don Quijote es el deseo de realizar una hazaña. Si se contempla la caballería andante como un servicio a Dios, entonces en su autoconcepción siempre estará implícita una dimensión religiosa: «Somos ministros de Dios en la tierra, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia» (I, 13). Don Quijote se decide por el oficio de las armas para servir a Dios y al rey (I, 39). En otro pasaje, don Quijote, tras haberles infringido daño a los curas de un cortejo fúnebre, lo lamenta tanto más porque «como católico y buen cristiano» (I, 29) respeta a la Iglesia. En su discurso sobre las armas y las letras también se esfuerza en dejar claro que cuando prefiere las armas no intenta compararlas con las letras divinas (I, 37). Don Quijote compara la lucha de los santos con la de los caballeros y dice: «Porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano» (II, 58).

Desde el punto de vista de don Quijote, los caballeros son servidores de Dios en la tierra a través de los cuales se consuma la justicia, de tal manera que su actividad aparece como más trabajosa que la de los monjes cartujos (I, 13). Incluso cuando se ve obligado a retirarse (I, 39) conserva, sin embargo, la paciencia y su confianza en Dios. En la comparación entre la vida del caballero y la del monje se constata que la primera exige tanta privación y ascetismo como la segunda.<sup>13</sup> En vista de los deberes y honores de un caballero, Sancho opina que es mejor hacerse santo e incluso vivir como un monje. Frente a esto, don Quijote plantea la reflexión de que la caballería también representa una orden religiosa, que no todo el mundo puede hacerse monje y que hay muchos caminos por los cuales Dios conduce a sus elegidos al cielo (II, 8). Así, don Quijote puede afirmar del canónigo que él, como consecuencia de sus privaciones, ha adquirido virtudes que son comparables a las de los ascetas (I, 50). Comparte con los místicos la idea de que tiene que seguir la llamada de Dios «a pesar de todo el mundo» (II, 6). La base y el criterio para todos los actos continúa siendo la religión cristiana: «Así, ¡oh Sancho!, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana, que profesamos» (II, 8). Puesto que quiere reformar el estamento de la caballería, el camino al que le conducen sus aventuras se convierte en el camino de la virtud (II, 6). Precisamente a eso se refiere también Sancho cuando, tras la derrota de don Quijote en el combate singular, dice que es cierto que éste ha sido vencido por mano ajena, pero que ha salido victorioso sobre sí mismo (II, 72). Don Quijote aparece tan impregnado de teología que Sancho grita lleno de admiración que le ha de llevar el diablo si su señor no es un teólogo o se parece a uno como un huevo a otro (II, 27). Don Quijote aclara que el caballero

<sup>13</sup> «Sólo quiero inferir, por lo que yo padezco, que, sin duda, es más trabajoso y más aporreado, y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso; [...]» (I, 13).

andante no sólo debe ser un teólogo para poder dar cuenta de la fe cristiana si se le exige, sino que también debe poseer las tres virtudes teológicas y las cuatro cardinales (II, 18).

Puesto que Cervantes quería colocar el antiguo modelo del cantar épico en un contexto religioso-cristiano presenta el camino de los protagonistas como trayecto vital y peregrinación. La peregrinación en la Biblia es un símbolo de la vida humana. Así, en la epístola a los hebreos (11, 13), p. ej., se habla de «peregrini» y de «hospites super terram». A don Quijote se le designa como aventurero (p. ej. en I, 2) y como alguien que va en busca de aventuras (I, 1; II, 57). La novela se limita temporalmente a los últimos seis meses en la vida del protagonista. La primera salida dura seis días; la segunda, 30; y la tercera, 90. Tras la primera salida descansa en casa durante 14 días; tras la segunda, durante 30; y tras la tercera, aproximadamente durante diez días. Se traza una línea desde la primera salida en el capítulo 2 de la primera parte hasta el regreso definitivo en el capítulo 74 de la segunda. Ha realizado tres salidas en total. La primera salida es la única que se lleva a cabo sin Sancho. Cada una de las salidas que vienen a continuación supone con respecto a la anterior un aumento en el aspecto espacial y temporal y en el número de personajes que aparecen.

Las salidas no sólo son para don Quijote aventuras entretenidas, sino pruebas en una vida entendida como peregrinación. Don Quijote tiene que realizarse como caballero para cumplir con las tareas que él mismo se ha impuesto. Tal y como indicó Max Weber (1991) en *Die protestantische Ethik*, el cumplimiento del deber había adquirido con el protestantismo una renovada valoración. Por otra parte, cada uno de los encuentros y situaciones aparecen como casuales, de tal forma que Sancho duda de la eficacia de la empresa. Él opina que tiene poco sentido vagar de aquí para allá sin rumbo fijo y preferiría que sirvieran a un emperador o a un gran príncipe. Don Quijote responde que antes tienen que someterse a unas pruebas para que su fama llegue a oídos de ese emperador (I, 21). Don Quijote también ve la posibilidad de realizar unas pruebas y la tarea de cargar con una responsabilidad allí donde no le ha sido encomendada. Así, p. ej., cuando Marcela se va, después de haber expresado únicamente su deseo de estar a solas con la naturaleza (I, 14), algunos de los presentes — impresionados por su entendimiento y su belleza — pretenden seguirla. Don Quijote se siente inducido en ese momento a cumplir con su obligación de ayudar a doncellas en apuros, amenaza a los hombres y le ofrece sus servicios a Marcela.

Hay un momento en el que don Quijote reclama para sí la tarea de librar a los hombres de la edad de hierro y llevar la edad dorada a un nuevo resurgimiento. Esta pretensión se relativiza de forma irónica poniéndola en el mismo contexto que la



cueva de Montesinos y haciendo una referencia a la Biblia. Al igual que Cristo había resucitado al tercer día de su muerte y tras haber cumplido la tarea de redimir a la humanidad, don Quijote está convencido de que ha pasado tres días en la cueva de Montesinos, el cual, según él, le ha anunciado que le dará la noticia de cómo puede salvar a los que viven en la cueva (II, 23).

Finalmente, la lucha con los leones supone una prueba más en su camino (II, 17). Don Quijote obliga al guardián a dejar libres a los leones. Cuando el guardián abre las jaulas y los leones no se mueven, éste le dice a don Quijote que él ha vencido, puesto que el contrincante no se ha presentado. Don Quijote se da por contento y quiere llamarse a partir de entonces el Caballero de los Leones. Sancho también tiene que demostrar su valía para obtener la ínsula que don Quijote le ha prometido. Finalmente, el duque le promete el gobierno de una ínsula (II, 32). Así, pues, se juega con los términos de prueba y recompensa sin que por ello pierdan su valor.

Don Quijote ya quiere someterse a unas pruebas desde el principio de la novela cuando le pide permiso al ventero para poder velar las armas durante la noche de forma que él pueda armarle caballero al día siguiente (I, 3). Don Quijote «lucha» con dos arrieros que quieren dar agua a sus animales en la pila donde éste está velando sus armas. Para hacerlo tienen que quitar las armas. Don Quijote lo interpreta como una afrenta y golpea a los arrieros con su lanza. Puesto que don Quijote se vuelve molesto para el ventero, éste le arma caballero esa misma noche. Así pues, don Quijote se preocupa por sí mismo de ser armado caballero, ahora bien, sin encargar de tal ceremonia a un caballero, como es tradición. Si con su nombramiento como caballero comienza su imitación del caballero, entonces se trata de un rito de iniciación comparable al bautismo. Ahora bien, el hecho de que éste se lleve a cabo sin las instituciones sobre las que tradicionalmente recae esa tarea y con ello aparezca de forma especialmente ridícula, también se puede interpretar como un indicio de la importancia de las instituciones tradicionales de la Iglesia.

La exteriorización de la penitencia a través de expiaciones fijadas de forma casuística y el sacramento de la confesión impartido por un sacerdote se convirtieron en puntos centrales de la crítica protestante. Puesto que Lutero consideraba como pecaminosa a la totalidad de la naturaleza humana, postulaba como penitencia una actitud expiatoria que despreciara el propio yo y que se extendiera a lo largo de toda la vida (Krause / Müller 1981: 466). Melanchthon sacó sus consecuencias de ello y consideró el bautismo como el único signo de penitencia que, contemplado desde el punto de vista de su efecto ético como doble acto de muerte y renovación de nuestra antigua naturaleza, tenía para él un significado de reencarnación (Krause / Müller 1981: 467). Para Zuinglio y Calvino, la penitencia no es ningún sacramento y la confesión ante un sacerdote no es necesaria. Calvino define la penitencia de forma

general como «la orientación de nuestra vida hacia Dios», la cual incluye en sí la muerte de la carne, entendida como autoabnegación («abnegatio nostri») y la reavivación del espíritu (Krause / Müller 1981: 469). El Concilio de Trento, por el contrario, le negó el efecto de perdón de los pecados al arrepentimiento que no deseara también la recepción del sacramento de la penitencia.

Don Quijote se decide por una penitencia sin que antes se le haya impuesto una expiación por medio de la confesión. Pero el hecho de que haga penitencia por propia decisión y sin una culpa concreta hacen posible que su acto de penitencia se entienda en un sentido protestante. La clara falta de motivación de su penitencia y la imitación de un personaje literario hacen aparecer la situación como parodia de la concepción protestante de la penitencia, que desde el punto de vista del catolicismo de la época aparecía como arbitraria sin motivo y sin efecto.

El tema de la penitencia ya aparece en el capítulo 23 del primer libro, donde don Quijote se entera por unos cabreros de que un elegante señor había cabalgado hacia la sierra para cumplir una dura penitencia que le había sido impuesta debido a sus muchos pecados. Cuando don Quijote decide conocer a ese loco, éste aparece repentinamente. Se trata del harapiento Cardenio. Don Quijote le imitará poco después de igual manera que a Rolando o a Amadís (I, 25). Amadís, sin embargo — al igual que antes de él Gregorio —, hace penitencia sobre una roca por un amor ilegal. Don Quijote también se busca una roca para imitarles y encuentra la Peña Pobre. Sin embargo, él no puede dar ningún motivo para su acción, puesto que, al contrario que Rolando, que fue engañado por Angélica, él no tiene ninguna razón para hacer penitencia ni para estar furioso. Sin embargo, no se trata de un acto gratuito, sino de una parodia de la penitencia, tanto más cuando don Quijote quiere imitar la penitencia de Amadís porque le parece más fácil que hacerlo con sus logros en la lucha.

También se puede ver una parodia de la penitencia en la flagelación de Sancho (II, 35), motivo que se repite una y otra vez. Aparece un carro; sobre él van doce penitentes, una doncella y una figura cubierta por un velo, un esqueleto, que se presenta como Merlín y da a conocer que, para deshacer un encantamiento bajo el que se encuentra presa Dulcinea, Sancho deberá darse 3300 azotes. A Sancho se le anuncia que sólo tiene que azotarse para que se deshaga otro encantamiento. Cuando Sancho tiene que darse 300 o 400 azotes (II, 59) se niega, pero cuando don Quijote pretende dárselos por su propia mano (II, 60), Sancho huye y se esconde entre unos árboles de los cuales, como nota más tarde, han sido colgados unos ladrones. Por la noche, cuando Sancho tiene, finalmente, que darse algunos azotes se vuelve a negar (II, 68). Don Quijote le ofrece pagarle por ellos (II, 71), se ponen de acuerdo en el precio y Sancho se declara dispuesto a empezar esa misma noche. Pronto se da

cuenta de que el precio es muy bajo para tales dolores; don Quijote lo aumenta. Finalmente, Sancho acaba golpeando los árboles que tiene a su alrededor y gritando al hacerlo hasta que completa los 3300 azotes (II, 72). El hecho de que alcancen su aldea en la misma mañana en la que él ha acabado su penitencia se puede interpretar como redención y como un signo de que la penitencia ha tenido éxito.<sup>14</sup>

Una importante controversia entre los protestantes y los jesuitas molinistas se refería a la predestinación y al significado del libre albedrío. Los reformadores reconocían a Dios como la causa única de toda acción. El hecho de que Él sea el único que tiene la posibilidad de otorgar su gracia o de negarla les permitía ganar un importante argumento contra el libre albedrío y contra los méritos y al mismo tiempo poner en entredicho la calidad redentora de la Iglesia y de los sacramentos.<sup>15</sup> En este contexto, el hecho de que don Quijote le dé rienda suelta a su caballo Rocinante, el cual puede elegir libremente su camino, aparece como un argumento en contra. Así aparece en los pasajes: «Se pusieron a caminar por donde la voluntad de Rocinante quiso, que se llevaba tras sí a su amo» (I, 21) y «Sin llevar otro camino que aquel que Rocinante quería, que era por donde él podía caminar» (I, 23).<sup>16</sup> Por otra parte, en la primera salida se ve una clara referencia a la estrella de Belén que llevó a los tres Reyes Magos al portal. Como un indicio de la predestinación del camino, cuando cae la noche, don Quijote ve aparecer: «no lejos del camino por donde iba, una venta, que fue como si viera una estrella que, no a los portales, sino a los alcázares de su redención le encaminaba» (I, 2).

La predicación es la anunciación del evangelio. Según la doctrina protestante es el punto central del oficio divino. La anunciación de la palabra de Dios es redentora por sí misma. Una característica de don Quijote es su aspiración misionera, que se manifiesta en sus constantes intentos de convencer a otros de la idea de la caballería. Sus discursos recuerdan a menudo a la predicación, y la retórica que utiliza es comparable a la de los sermones. Sancho es el primero en ser «convertido». Ya Unamuno indicó que los ideales de don Quijote van siendo asimilados a lo largo de la obra por Sancho y que él adopta para sí el mundo imaginario de su señor. Algunos ejemplos de ello se pueden encontrar ya al principio. Cuando abandona su lugar de origen, a su mujer y a sus hijos para convertirse en escudero y vivir de la esperanza

<sup>14</sup> En *Rufián dichoso* Lugo se convierte en México en el piadoso dominicano fray Cristóbal de la Cruz que redime a la distinguida doña Ana de sus pecados cambiándolos por sus buenas acciones. Siguiendo la tradición hagiográfica, Cristóbal toma sobre sí la pesada carga de los pecados ajenos. Estos le provocan una enfermedad que le cubre la cara, pero que desaparece repentinamente tras su muerte.

<sup>15</sup> Para lo referente a la historia de los dogmas de la predestinación desde el punto de vista protestante cfr. el artículo «Prædestination III» en: Gallig (1961: 485-489).

<sup>16</sup> En lo referente a la predestinación en Cervantes cfr. Garrote Pérez (1982: 59-92).

de la recompensa en forma del gobierno de una ínsula, se asemeja a los apóstoles que con la esperanza del paraíso prometido lo abandonan todo para seguir a Cristo. «Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer e hijos y asentó por escudero de su vecino» (I, 7). Mientras que al principio (I, 7) todavía piensa de forma realista y ambiciosa en su provecho, ya pronto se muestra un primer atisbo de pérdida del sentido de la realidad cuando le ofrece a don Quijote dejarle a él una isla ganada en una lucha (I, 10) o cuando le pide a don Quijote que le dé a él también de beber del Bálsamo de Fierabrás para calmar sus dolores (I, 17). Don Quijote invita a Sancho a cenar con él con palabras que recuerdan a las que Jesús dirigió a sus discípulos en la última cena: «quiero que aquí a mi lado y en compañía desta buena gente te sientes, y que seas una misma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas por donde yo bebiere» (II, 11).

Los muchos discursos de don Quijote son testimonio de sus aspiraciones misioneras, de su deseo de transmitir a otros sus convicciones. Don Quijote se refiere con gusto a los tiempos antiguos en los que los caballeros andantes estaban dispuestos, incluso en medio de un campamento, a dar un discurso al pueblo congregado a su alrededor como si hubieran obtenido un título académico en retórica por la universidad de París (I, 18). Así, el arte de la oratoria aparece como una de las capacidades de la caballería andante de la que don Quijote es un brillante ejemplo. Hasta se le tiene «por un Cid en las armas y por un Cicerón en la elocuencia» (II, 22).<sup>17</sup> Una y otra vez pretende don Quijote convencer a los demás de su propósito. Cuando Roque le explica a don Quijote que vive como ladrón porque una vez quiso hacer venganza y desde entonces venga también las afrentas sobre los demás, éste pretende convencerle de que se haga caballero (II, 60). A menudo los discursos recuerdan a predicaciones o intentos de conversión. Don Quijote asegura, dándole importancia al hecho, que durante dos días difundirá la noticia de que las dos pastoras que ha encontrado son — exceptuando a Dulcinea — las doncellas más hermosas del mundo (II, 58). Habla sobre los libros de caballerías y su apología (I, 49). Con don Lorenzo, el hijo de don Diego, don Quijote también habla sobre la ciencia de la caballería andante (II, 18) después de haber discutido con su padre (II, 16) sobre los libros de caballerías y el sentido y sinsentido de la literatura. Los temas de los discursos en la segunda parte son la queja sobre la decadencia de la caballería andante (II, 1); la confrontación entre los caballeros de la corte y los caballeros andantes en lo referente a las diferentes clases de los géneros de nobleza y su evolución (II, 61); la gloria terrenal y la divina y la extendida aspiración a la

---

<sup>17</sup> Cfr. también Descouzis (1963: 264-272).

fama (II, 8). Otros temas de conversación también tratan sobre la ciencia de la caballería andante (II, 18), el comportamiento ante las ofensas y los fenómenos de encantamiento (II, 32).

Si continuamos ateniéndonos a la explicación religiosa, la referencia a la edad dorada de la verdadera caballería en la que no había ni «mío» ni «tuyo» se puede interpretar como un cristianismo primitivo que aún no estaba corrompido. Visto de esta forma, don Quijote aparece como reformador que predica el alejamiento del presente y el regreso a los orígenes. Ahora bien, es posible que se pueda ver en esto una crítica satírica de la representación exacerbada que los protestantes hacían del cristianismo en estado primitivo. Lo que sí es seguro es que la crítica protestante a la Iglesia existente entonces implicaba automáticamente una idealización de un estado primitivo.

Don Quijote alaba la edad dorada como una época de inocencia en la que el afán de propiedad era desconocido, la paz estaba implantada, las relaciones amorosas eran inocentes y sencillas, y en la que las doncellas eran bellas y no se veían atacadas por extraños. La orden de los caballeros andantes fue fundada sobre todo para defender a las doncellas. En su discurso sobre la edad dorada (I, 11) les otorga a los caballeros andantes un especial significado en la protección de los desvalidos, mientras que en otro contexto (II,1) sitúa la época floreciente de la caballería andante en el tiempo que describen las novelas de caballerías. Él mismo justifica su misión aduciendo que vino al mundo en la edad de hierro para que la edad dorada encontrara en él su renacimiento: «él decía que la cosa de que más necesidad tenía el mundo era de caballeros andantes y de que en él se resucitase la caballería andantesca» (I, 7). En una ocasión le dice a Sancho que debe esperarle durante tres días mientras él se va a una aventura. Cristo también resucitó al tercer día. Seguramente, la referencia bíblica de este pasaje está hecha a propósito.<sup>18</sup> Lo que pretende don Quijote es volver a alcanzar la antigua sabiduría e inocencia; con ello lleva a cabo la liberación del mundo de la edad de hierro, mientras Cristo redimió al mundo del pecado. Con ello, las aspiraciones reformadoras de los protestantes se convierten en objeto de parodia utilizando el método de la exageración.

A don Quijote, de cuyo equivocado comportamiento, nuevo e incomprensible, se dan varios ejemplos, se le contraponen una y otra vez como representantes de la tradición el cura y el barbero. Salta a la vista que ambos aparecen a menudo juntos. Ésto no debe causar extrañeza si se tiene en cuenta que el barbero en la época era al mismo tiempo cirujano y se encargaba de curar heridas físicas. El cura, por el

---

<sup>18</sup> Don Quijote «quien ha de resucitar los de la Tabla redonda, los Doce de Francia y los Nueve de la Fama [...]» (II, 20) en vista de una aventura le indica a Sancho «quédate a Dios, y espérame aquí hasta tres días no más, en los cuales, si no volviere, puedes tú volverte a nuestra aldea» (II, 20).

contrario, es el responsable en la tradición cristiana de la salud del alma. Ambos tienen en común el cuidado de la salud del individuo, lo cual les lleva en el *Quijote* a realizar actividades conjuntas. En cualquier caso, la colaboración de ambos conduce a una valoración positiva del cura. Intentan de forma incansable salvar a don Quijote. Allí donde no participan de forma activa en la trama, se ofrecen como interlocutores. Entre las salidas o durante las mismas, cuando la trama no evoluciona, el cura y el canónigo escuchan, a menudo como un juez o un padre confesor, las ideas y los planes de don Quijote para enjuiciarlos y corregirlos. Durante el tiempo de reposo entre las salidas se prepara la siguiente salida, pero también se reelabora la precedente. Como un hijo pródigo, por decirlo de alguna manera, vuelve don Quijote al seno de la Iglesia cuyos comentarios hacen aparecer las salidas como malos ejemplos. Así, la tradición de la Iglesia católica aparece como seguridad y como correctivo para un don Quijote cegado por lo protestante.

Cuando el cura y el barbero, un mes después de su vuelta, consideran curadas las heridas físicas y síquicas de don Quijote, lo hacen con una responsabilidad conjunta, incluso aunque pronto tengan que reconocer que está tan loco como antes. El barbero y el cura son de la misma opinión: «Todo lo confirmó el barbero, y lo tuvo por bien y por cosa muy acertada, por entender que era el cura tan buen cristiano y tan amigo de la verdad, que no diría otra cosa por todas las del mundo» (I, 6). Por cierto, en la novela del «Licenciado Vidriera», Cervantes también hace referencia a los poderes curativos de un sacerdote. En ella, el licenciado Vidriera es curado por un monje después de dos años de enfermedad y se llama a partir de entonces licenciado Rueda.

En el *Quijote* también son los sacerdotes, es decir, los representantes de la tradición católica, los que, en los pasajes centrales, limitan los daños causados por la locura de don Quijote y reestablecen el orden. Así, el cura es el que convence a los cuadrilleros de que no tiene sentido llevarse consigo a don Quijote, puesto que no está en su sano juicio. El cura y el barbero preparan una jaula en la que encierran a don Quijote para poderle llevar seguro a casa mientras él cree que es víctima de un encantamiento. En el palacio del duque (II, 31) también hay un clérigo que quiere parar a don Quijote y que le aconseja que se vuelva a casa, que se preocupe allí de su hacienda y que no vaya vagando por el mundo donde no hay ni caballeros andantes ni gigantes. Para curar a don Quijote de su locura, el barbero y el cura quieren disfrazarse como doncella en apuros y su escudero (I, 27). Al final, se lleva a cabo el plan del cura, pero con Dorotea en el papel de doncella (I, 29), pues ésta dice que ha leído muchos libros de caballerías y sabe cómo se expresan en ellos las damas en busca de ayuda. El cura le presenta a Sancho a Dorotea como princesa Micomicona del reino de Micomicón a la que un malvado caballero le ha infringido una afrenta. Don Quijote le promete a Dorotea su apoyo y se pone en camino.

También son el barbero y el cura los que inspeccionan la biblioteca de don Quijote y enjuician los libros como si fueran censores de la Inquisición. Es a su preocupación e iniciativa a las que hay que agradecerles que se empareden los libros considerados como perjudiciales (I, 6-7).<sup>19</sup> También es el cura quien enumera las ventajas de la censura general del teatro: «con que hubiese en la Corte una persona inteligente y discreta que examinase todas las comedias antes que se representasen; no solo aquellas que se hiciesen en la Corte, sino todas las que se quisiesen representar en España; sin la cual aprobación, sello y firma ninguna justicia en su lugar dejase representar comedia alguna; [...] y desta manera se harían buenas comedias y se conseguiría felicísimamente lo que en ellas se pretende; [...]» (I, 47). El cura, en oposición a don Quijote, es capaz de distinguir entre la ficción y la realidad. Él considera que la historia del «Curioso impertinente» está bien contada, pero no es real, puesto que es inverosímil. Como historia ficticia se apoya en una trama imposible en la realidad, puesto que es impensable que exista un marido tan loco (I, 35).

Es una y otra vez el cura quien condena los libros de caballerías. En la venta discute con el ventero el cual opina que no hay nada más entretenido para leer que los libros de caballerías (I, 32). El cura le pide al ventero que le muestre sus libros de caballerías y le dice que sólo se trata de invenciones de espíritus ociosos. Pero el posadero, por el contrario, se cree las historias. El canónigo con el que habla el cura señala, sin embargo, que en los libros de caballerías sí se puede aprender algo, pues en ellos se puede tratar de la astucia de Ulises, de la valentía de Aquiles, de la liberalidad de Alejandro, de la prudencia de Catón o de la clemencia y la verdad de Trajano. El canónigo añade, sin embargo, que todas estas historias son iguales y que pertenecen al género de los dañinos cuentos milesios que, al contrario que las fábulas esópicas, no pretenden transmitir ninguna enseñanza. Continúa diciendo que él mismo intentó una vez escribir un libro de caballerías, pero que renunció a ello porque no se quiso someter al juicio de la gente común (I, 48). Así pues, los clérigos católicos se revelan como hombres sensatos, prudentes y sabios que valoran en su justa medida la locura de don Quijote y pretenden curarla. Cuando distinguen entre la realidad y la ficción, sopesan el valor de los más diversos libros y los clasifican en su significado ante el trasfondo de la tradición, se están caracterizando precisamente por poseer las cualidades que don Quijote ha perdido.

<sup>19</sup> El cura y el barbero entran en la habitación en la que hay más de cien libros. Mientras que perdonan al *Amadís de Gaula*, queman las *Sergas de Esplandián* y otros numerosos libros. Por consejo del cura, el barbero se lleva a casa como entretenimiento el *Tirant lo Blanc*. La *Diana* de Montemayor es censurada. Debe quitársele todo lo que trate sobre la sabia Felicia y sobre el agua encantada y casi todos los versos mayores (I, 6); también en otras obras de Cervantes se encuentran listas de autores con enjuiciamiento de libros, como p. ej. en el *Viaje al Parnaso* y en el «Canto de Calíope» de la *Galatea*.



En el capítulo final, en el que don Quijote se cura de su furor por medio de un sueño reparador, lamenta su falso camino, calificándolo de pecaminoso. Esto se hace patente cuando al mismo tiempo alaba a Dios por su misericordia y le agradece los bienes que le ha otorgado: «¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho! En fin, sus misericordias no tienen límite, ni las abrevian ni impiden los pecados de los hombres» (II, 74). Ahora tiene el «juicio ya libre y claro», sólo lamenta que su desengaño haya llegado tan tarde que ya no le queda tiempo de leer como compensación libros «que sean luz del alma» (II, 74). Puesto que lo que quiere hacer ahora es confesarse y dictar su testamento, hace llamar al cura y a sus otros amigos. Muere «después de recibidos todos los sacramentos y después de haber abominado con muchas y eficaces razones de los libros de caballerías» (II, 74). Esta situación se puede interpretar como un alejamiento del extravío heterodoxo y la orientación hacia la tradición católica.

Cuando el escribano destaca que nunca había leído que un caballero andante hubiera muerto tan cristianamente, se entiende que don Quijote, de forma similar a Persiles en Roma, ha vuelto al seno de la Iglesia católica. Sus salidas aparecen ahora como ejemplos preventivos de las consecuencias que tendría un alejamiento protestante de la Iglesia católica. Las doctrinas de la «sola scriptura», «sola fide», de la penitencia y de la primacía de la predicación parecen, al igual que su representante, don Quijote, condenadas al fracaso y son llevadas a través de él al absurdo.

### Bibliografía

- Alonso, Amado (1948): «Don Quijote no asceta, pero ejemplar caballero y cristiano», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2, págs. 333-359.
- Bañeza Román, Celso (1991): «Instituciones y costumbres eclesiásticas en Cervantes», en: *Anales Cervantinos* 29, págs. 73-91.
- Bataillon, Marcel (1966): *Erasmus y España*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, Américo (1966): «Cervantes y el 'Quijote' a nueva luz», en: Américo Castro (ed.): *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid; Barcelona: Alfaguara, págs. 1-183.
- Descouzis, Paul Marcel (1961/1962): «Cervantes y el concilio de Trento», en: *Anales Cervantinos* 9, págs. 113-141.
- Descouzis, Paul Marcel (1963): «Don Quijote catedrático de teología moral», en: *Romanische Forschungen* 75, págs. 264-272.
- Descouzis, Paul Marcel (1966): *Cervantes, a nueva luz, I: El 'Quijote' y el Concilio de Trento*, Francfort del Meno: Klostermann (Analecta Romanica).



- Galling, Kurt (ed.) (<sup>3</sup>1961): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 5, Tübinga: Mohr.
- Garrote Pérez, Francisco (1982): «Algunas cuestiones cervantinas: una vía clarificadora de su pensamiento», en: *Anales Cervantinos* 20, págs. 59-92.
- Hatzfeld, Helmut (1952): «Results from Quijote Criticism since 1947», en: *Anales Cervantinos* 2, págs. 131-157.
- Krause, Gerhard / Müller, Gerhard (eds.) (1981): *Theologische Realenzyklopädie*, Berlín; Nueva York: de Gruyter.
- Krauss, Werner (1949): «Cervantes und die Jesuiten», en: Werner Krauss: *Gesammelte Aufsätze zur Literatur und Sprachwissenschaft*, Francfort del Meno: Klostermann, págs. 177-184.
- Lapesa, Rafael (1950): «En torno a 'La española inglesa' y el 'Persiles'» en: Francisco Sánchez-Castañer (ed.): *Homenaje a Cervantes*, vol. 2, Valencia: Mediterráneo, págs. 365-388.
- Muñoz Iglesias, Salvador (1989): *Lo religioso en 'El Quijote'*, Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (1980): *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Rueda Contreras, Pedro (1959): *Los valores religioso-filosóficos de El Quijote*, Valladolid: Mira Flores [Andrés Martín].
- Vilanova, Antonio (1989): *Erasmus y Cervantes*, Madrid: Lumen.
- Weber, Max (<sup>8</sup>1991): *Die protestantische Ethik: eine Aufsatzsammlung*, ed. J. Winckelman, 2 vols., Gütersloh: Bertelsmann.
- Zimic, Stanislav (1987/1988): «El 'Amadís' cervantino: apuntes sobre 'La española inglesa'», en: *Anales Cervantinos* 25/26, págs. 469-483.
- Zimic, Stanislav (1981): «Sobre dos entremeses cervantinos: 'La elección de los alcaldes de Daganzo' y 'El rufián viudo'», en: *Anales Cervantinos* 19, págs. 119-160.



**Aurora Egido (Zaragoza)**

## **Las voces del *Persiles***

En el principio eran las voces. Voces bárbaras, incomprensibles, cuya emisión implicaba, a un tiempo, origen, religión y cultura. A partir de esa salida de las tinieblas a la luz, el choque entre civilización y barbarie, cristianismo y paganismo, va a ir unido en el *Persiles* a una concepción de la palabra que supone no sólo un claro exponente de la problemática sobre las lenguas en el Siglo de Oro, sino de los afanes mismos del narrador a la hora de transcribirlas.<sup>1</sup> Los *Trabajos* son, a este respecto, la obra más ambiciosa de Cervantes, lejos de las ingenuas explicaciones de las novelas de caballerías, cuyo plurilingüismo venía generalmente asegurado por unos héroes que, como Tirante el Blanco o el Caballero del Febo, parecían haber adquirido el don de lenguas desde su más tierna infancia.<sup>2</sup>

La Babel de idiomas que el amplio mapa del *Persiles* despliega conlleva una tutela narrativa permanente que procura la verosimilitud a la hora de enunciarlas o transcribirlas, sobre todo en los dos primeros libros. Para empezar, el narrador establece una clara diferencia entre voces bárbaras y palabras civilizadas que, como las de Periandro, implican silencio y buenas maneras. De otra parte, la necesidad de intérprete que traslade los diálogos en polaco o el lenguaje de las señas se da ya desde los inicios en un ambiente muy parecido al que el choque de lenguas y culturas produjo tras el descubrimiento de América (págs. 63-65). Gemidos, gritos, sones de artillería o de música bárbara hacen que el ruido y las voces se homologuen con la barbarie fomentando, a su vez, un catálogo diverso de vicios como los de la venganza, la ira, la lascivia y la cólera, aunque ya desde el principio Cervantes deja bien claro que también esas gentes salvajes son capaces de sentir piedad. A través de

---

<sup>1</sup> Miguel de Cervantes: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición de Juan Bautista Avallé-Arce, Madrid: Castalia, 1969, pág. 51, por la que citaré. En esta obra, como en el *Quijote*, aparece el étimo de voz como expresión sonora que, según Corominas, ya desde Berceo se identificó con *grito*.

<sup>2</sup> Joanot Martorell y Martí Joan de Galba: *Tirante el Blanco*, edición de Martí de Riquer, Madrid: Espasa-Calpe, 1974, vol. 4, págs. 260-261, y vol. 5, pág. 169. Ahí la elocuencia de embajada implica un plurilingüismo que conlleva conocimientos de latín y griego. En Diego Ortúñez de Calahorra: *Espejo de príncipes y caballeros [El Cavallero del Febo]*, edición de Daniel Eisenberg, Madrid 1975, vol. 1, pág. 229 y nota de pág. 230, Rosicler es adocetrinado en armas y lenguas por su maestro, quien las ha aprendido en numerosos viajes. A su vez, Cirongilio de Tracia habla, como otros caballeros, griego, árabe y alemán. Aunque a todos superó Cristalián de España que hasta la edad de once años se dedicó a «aprender todas las lenguas del mundo».

voces y señales, la novela va avanzando lentamente, desde la incomunicación y el misterio, a la comprensión por la palabra y el diálogo. Sinfonía que se acuerda con la misma evolución trazada desde un mundo de tormentas, naufragios, fuegos y hielos, plagado de peligros, a otro de sosegados elementos y armónica peregrinación. En esa línea evolutiva, la traducción ocupa un lugar relevante, como muestra la animosa intérprete que acompaña a los protagonistas en el episodio de Bradamiro.

El castellano es lengua bien entendida en tierras septentrionales, según prueba la presencia constante de españoles y gentes que, como Periandro, «aunque no muy despiertamente» (pág. 70), lo hablan o lo entienden. El perfil del «bárbaro» Antonio, que ha viajado a Alemania, Lisboa, Flandes e Italia, y ha navegado en bajeles ingleses, muestra la faz del español de su tiempo al que la fortuna ha llevado hasta lejanas tierras en las que poder cumplir la doble tarea de enseñar el castellano y la religión católica. Proyecto de vida que se encarna en su relación con Ricla junto a la que inicia el largo aprendizaje de sus idiomas mútuos a partir de las señales mudas con las que el amor les hace comunicarse al principio. El caso de Ricla ahonda en esa fusión de bautismo y enseñanza de una lengua que sirve como vehículo de conocimiento de la fe cristiana, con su credo y sacramentos, y que genera en Antonio hijo el prototipo de los nacidos de la unión entre cristianos y bárbaros. El contraste guevariano entre corte y aldea, civilización y barbarie, agavilla esos cruces de usos y costumbres en los que la lengua, como decía Sánchez de las Brozas, aparece como un don divino que hace sociable al hombre.<sup>3</sup>

El castellano no es un caso excepcional, pues otro tanto ocurre con la lengua toscana, oída en tierras septentrionales y que también se identifica con el ser cristiano en la figura del maestro de danzar Rutilio. Hermandad que ni siquiera hace necesarias mediaciones ni intérpretes, porque ambos idiomas se entienden perfectamente entre quienes los hablan, aparte de que éstos conozcan algo del vocabulario ajeno.<sup>4</sup> Noruega cuenta con algunas personas que saben hablar toscano. Hijos de cuarta generación de inmigrantes que van perdiendo la memoria y la añoranza que sus padres tuvieron de su patria. El contraste entre bárbaros salvajes, vestidos de pieles, y bárbaros cristianos que se cubren y comportan civilizadamente, tratando de adaptarse al medio, se da en la historia de Rutilio, muestra teatral de quien llega

<sup>3</sup> Francisco Sánchez de las Brozas: «El Brocense», en: *Minerva o De la propiedad de la lengua latina*, Madrid: Ed. Cátedra, 1976, pág. 506. George Mariscal: «Persiles and the Remaking of Spanish Culture», en: *Cervantes* 10/1 (1990), págs. 93-102, señala cómo Antonio hijo representa un proceso de asimilación que refleja la colisión de culturas presente en las crónicas de Indias.

<sup>4</sup> La dignificación de las lenguas vulgares se extendió particularmente entre las de origen latino. La línea erasmista que va de Nebrija a Valdés concordaba con la revalorización del toscano por Pietro Bembo. Véase Juan de Valdés: *Diálogo de la lengua*, edición de Juan M. Lope Blanch, Madrid: Castalia, 1969, págs. 28 y 43.

hasta a hacerse el mudo, hablar por señas, vestirse con los hábitos de un ahorcado y dar cabriolas en el aire, para no ser identificado por los bárbaros noruegos y conseguir que los niños le den de comer. El contacto entre esos dos mundos implica un enseñar y un aprender la lengua y las maneras del contrario, operación que enriquece y supone una mayor sabiduría, además de un precioso vehículo para la supervivencia.

Respecto al toscano, era lengua conocida por don Quijote, quien en el episodio barcelonés de don Antonio Moreno presume de ello, aunque, como se sabe, Cervantes era de la opinión que «el traducir de una lengua en otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamencos por el revés» (*Don Quijote* II, 62). Para él, traducir de lenguas fáciles añadía poco de nuevo al ingenio.

En tercer lugar, el portugués se equipara lingüística y culturalmente al italiano y al castellano en la figura de ese «bárbaro» políglota que es Antonio o en el derretido Manuel de Sosa, que no sólo habla mitad castellano y mitad portugués, sino que recita un soneto en castellano. Que éste haya estado en Berbería es un dato más que amplía hacia el Sur la extensa geografía por la que discurren unas vidas complejas que llevan consigo su conciencia de cristianos y que, como tales, mueren y son enterrados en tierras en las que se habla el polaco o el noruego. Cervantes transcribe al castellano palabras cristianas y voces bárbaras, pero con la descripción expresa y cuidada de la lengua en la que se supone fueron vertidas, procurando que existan intérpretes para que la verosimilitud no se quiebre. Entre urbanidad y barbarie, las «islas semibárbaras» sirven de puente comunicativo. Los cristianos van apareciendo así de forma aislada en medio de un mundo difícil y hostil, pero en el que terminan por adaptarse.

No falta tampoco el gozo por la dulce sonoridad de la lengua propia cuando se oye lejos del lugar de origen. Ese «milagro extraño» (pág. 107) de la lengua española o castellana — que en el *Persiles* tanto da —, escuchada en tierras septentrionales, se extiende de forma natural, junto a la adquisición de lenguas y costumbres bárbaras que los cristianos transterrados aprenden en lugares lejanos. La expansión del castellano por Europa y América en el Siglo de Oro favoreció esa idea que Cervantes plasma del mismo como lengua universal, en coincidencia con Cabrera de Córdoba y tantos otros.<sup>5</sup> La dulzura y suavidad de la lengua, que arrastra como las cadenas

---

<sup>5</sup> Rafael Lapesa: *Historia de la Lengua Española*, Madrid: Gredos, 1980, págs. 291-299; y véase también Robert A. Verdonk: *La lengua española en Flandes en el siglo XVII: contribución al estudio de las interferencias léxicas y de su proyección en el español en general*, Madrid: Insula, 1980, pág. 197, muestra de cómo el castellano se extendía. Cervantes no siempre constata la lengua en que sus personajes se comunican. Así Tomás Rodaja, en *El Licenciado Vidriera*, se pasea tranquilamente por

de Hércules a los que escuchan, incide en la concepción renacentista de la palabra como rasgo consustancial de la dignidad del hombre, a distancia de las voces y gritos de los bárbaros y marineros incultos que irrumpen con desarmonía en el discurso narrativo.

Conforme el relato avanza, el rigor por la verosimilitud se pierde levemente, como ocurre cuando no se precisa en qué lengua se entienden Transila y Auristela con los navegantes ingleses, o cuando aparecen el irlandés Mauricio, Arnaldo, rey de Dinamarca, o la misma Rosamunda. El ámbito creado previamente disimula esos puntos de fisura que, por otra parte, se remachan a cada paso con referencias concretas, como cuando se transcribe en castellano un soneto dicho originariamente por Rutilio en lengua toscana.

Desde la palabra poética a las voces engendradas por el pavor o en sueños, el *Persiles* despliega una sinfonía que recoge, junto al silencio, la música y la palabra concertada, el griterío y las voces incontroladas, máximo signo de violencia y barbarie. El origen de los personajes y su trayectoria vital van, a su vez, íntimamente ligados al conocimiento de las lenguas y a la cultura y religión que ellas conllevan. El libro I de los *Trabajos* despliega una rica gama de voces y palabras, en colisión o convivencia, que el narrador procura detallar y determinar de forma verosímil. El enfrentamiento o la distancia entre cristianos y bárbaros se palía y acorta con el aprendizaje de la lengua ajena y con el bautismo que dignifica y eleva. No falta, en este sentido, la tópica atribución negativa de raza a determinados vicios, como ocurre con la lasciva Rosamunda, tildada de «bárbara egipcia».<sup>6</sup> La caridad cristiana aflora, sin embargo, en el momento de su muerte, pues los presentes la lloran como su confesión exige. El vestido, a su vez — de las pieles, al lujo y los adornos o, más adelante, al hábito de peregrinos —, da señas del origen, así como de la mayor o

---

Italia y Flandes, sin detallarse su forma de hablar y entenderse. Para el tema en el teatro, Elvezio Canonica de Rochemonteix: *El poliglotismo en el teatro de Lope de Vega*, Kassel: Reichenberger, 1991, págs. 11-30.

<sup>6</sup> Pág. 142. A valle anota la referencia del *Génesis* a la mujer de Putifar. La identificación de gitano con egipcio era muy común y, como veremos, vuelve a darse en el libro IV, a propósito de Hipólita la Ferraresa. Rosamunda se dibuja también como una tópica harpía. Es personaje que remeda la historia de Rosamunda Clifford, la amante del rey Enrique II de Inglaterra, según Karen Lucas: «Rosamunde: A Cervantine Mingling of History and Fiction in *Persiles*», en: *Cervantes* 10 (1990), págs. 87-92. Conviene tener en cuenta además el relato de Rosemunda o Rosimunda de Pedro Mexía: *Silva de varia lección*, edición de Antonio Castro, Madrid: Cátedra, 1989, vol. II, pág. 160; muestra de mujer lasciva y vengativa que muere con el veneno con el que mataba, purgando así sus pecados. Mexía la inserta en el contexto belicoso de las tierras septentrionales, al relatar la historia de Albuino, rey de los longobardos. También a él le preocupaban, como a Cervantes, las costumbres matrimoniales de los bárbaros (Mejía 1989: I, págs. 633 y 638).

menor urbanidad de la persona. La desnudez, sin embargo, es vejación máxima que, como en el caso de Taurisa, ha de cubrirse para su enterramiento.

La llegada al palacio del rey Policarpo no ofrece problema idiomático aparente, desarrollándose la comunicación sin traslación alguna. La corte parece el reino de los políglotas, lugar en el que se favorece el aprendizaje de idiomas, como ocurre con Isabela en *La española inglesa* o como demuestra el propio Periandro, delatando sus nobles orígenes a lo largo de toda la obra. El primer libro muestra así un gran esfuerzo que apenas si declina hacia el final, a la hora de determinar el vehículo idiomático en el que los diálogos discurren.

En el segundo, hay también ese choque de grita y voces con plegarias cristianas, en medio de una gran tormenta, que se respuntea con silenciosos paréntesis cercanos a la muerte. En parangón con los inicios del libro I, surge la imagen de un nacimiento, con los gritos de los que vocean en el interior de una nave volcada y que se salvan saliendo fuera a través de un agujero hecho en la misma. Se trata, en ambos casos, de una salvación claramente concebida como un parto. Renacimiento que devuelve a la vida a los protagonistas y los hace avanzar nuevamente. En el palacio citado, el narrador es fiel a la verosimilitud acostumbrada, transcribiendo los cantos de Policarpo gracias al «bárbaro» Antonio que traduce el soneto al castellano. Ello no quita para que, a ratos — como en el caso de Periandro y Clodio —, no sepamos realmente en qué idioma se comunican. Efectuado desde el principio el pacto con el lector, gracias a continuas muestras de verosimilitud, el narrador discurre ahora con mayor libertad, más preocupado por plantear el problema personal del transterrado que la cuestión específica de las lenguas. Pues a estas alturas de la obra, todos desearían verse ya de vuelta a su patria. Las palabras de Clodio son clave a la hora de apuntalar la arrogancia del «bárbaro español» (pág. 182) y la situación, en cierto modo venturosa, de los que viven fuera de su patria, pues sin hacer daño a nadie, pueden inventarse y alcanzar un nuevo y mejor linaje que el que en ella tenían. Claro que, como dice el anciano Mauricio al añorar su tierra, no es lo mismo el sentimiento del pobre que se ausenta de su patria y no deja nada en ella, que el de aquéllos que abandonaron allí los bienes de fortuna (pág. 197). También aquí el traje y la cortesía definen el origen de la persona, pero Cervantes demuestra la capacidad de cada uno para domesticarse y elevarse por encima de sí mismo (pág. 200).

Los peligros del desterrado y la añoranza por la tierra perdida se combinan, a su vez, con las marcas representadas por algunos personajes que, como Clodio, comparan el palacio del rey Policarpo con Egipto y ven a España, Francia e Italia como «la tierra de promisión» (págs. 190-191). El referente bíblico ajusta así los términos ideales de una peregrinación hacia la Nueva Jerusalén identificada con los

territorios cristianos por los que luego transitarán los protagonistas.<sup>7</sup> La idea de destierro y extranjería va aquilatándose, de modo que la vuelta a la patria viene a constituirse en meta de quienes se sienten «extranjeros y ausentes», como dice Mauricio a Auristela (pág. 197).

El episodio hechiceril de la granadina Cenotia es, por otra parte, un injerto más de identificación negativa entre pecado y raza, por cuanto su origen agareno va unido a sus facultades como maga zoroástrica. Ella, perseguida por «los mastines veladores» de la Inquisición, siente como auténtica desgracia la salida de su patria, «que cuando se sale por fuerza della, antes se puede llamar arrancada que salida» (pág. 202). Por su boca aparece además un claro elogio del español «cuya conformidad suele engendrar amistad entre los que no se conocen» (pág. 200).

Los límites entre barbarie y *urbanitas* se encarnan en la figura de Antonio el mozo quien, como semibárbaro, cruza con flecha dirigida a Cenotia la lengua del maldiciente Clodio. Su padre Antonio le recriminará tal comportamiento, instándole a que abandone el arco y las pieles, y a que reprima los vicios ajenos con otros medios menos cruentos. La violencia, aunque no falte entre cristianos, se ha ido identificando desde los inicios con las gentes bárbaras, incluidos los corsarios. La novela avanza de modo que se va creando un ámbito evolutivo en lo cultural y en lo idiomático, con claros visos de verosimilitud. El mismo Periandro, como relator, echa mano también de un intérprete para así poder transcribir las voces de unos barqueros (pág. 209). Ello evita a Cervantes el ir diciendo al pormenor en qué lenguas se hablan unos y otros. La convención literaria de carácter bucólico se desarrolla, a su vez, plenamente en las bodas de Carino y Selviana, tan cercanas al mundo de *La Galatea* y del mismo *Quijote*, pues hay en ellas una batalla entre amor e interés de claro tinte alegórico, sin que haya en su descripción detalle idiomático alguno. Por otra parte, la tópica alusión al español colérico que de Antonio hace Cenotia (pág. 218) es un curioso dato más sobre la relación entre la teoría de los humores y el origen de la persona, tan propia de la época.

En ocasiones, el narrador ataja los posibles interrogantes del lector anunciando que alguien entendía la lengua de los otros, como en el relato de Policarpo y los barqueros, con lo que se previene cualquier sospecha posterior sobre las palabras de Sulpicia y otros personajes en el sueño de Periandro. El mundo septentrional es un universo lleno de voces de bárbaros, salvajes y corsarios. *Voces* que constituyen un motivo reiterado desde el fondo de cuevas y bajeles. El término aparece constante-

---

<sup>7</sup> En el libro II, la estancia en el palacio del rey Policarpo obvia referencias idiomáticas. Todos parecen entenderse. Las cartas de Rutilio y Clodio van transcritas en castellano, contra lo que sería razonable por su origen, sin referencia a traducción alguna. No debe olvidarse, por otra parte, que el narrador nos presenta el *Persiles* como una traducción.



mente como un *leitmotiv* que luego se diluye en las dos últimas partes de la obra hasta desaparecer prácticamente. Palabra que Cervantes ya había empleado en el *Quijote* ciento treinta y cuatro veces, en contraposición casi siempre con el sosegado silencio o con las frases y diálogos en concertada armonía.

El episodio de la isla de las ermitas introduce indirectamente en la obra la lengua francesa de sus protagonistas Renato y Eusebia, aunque no se constate en qué lengua se entienden con Periandro y sus acompañantes. Éste, sin embargo, se ha ido aquilatando como un políglota consumado que, a estas alturas del relato, confirma no sólo su capacidad de entenderse con los ermitaños, sino con el capitán de los esquiadores y con Cratilo, rey de Bituania. Como narrador, Periandro es, desde luego, bastante más descuidado en punto a verosimilitud idiomática que el narrador principal del *Persiles*, a quien se deben los mayores esfuerzos al respecto. También el francés Renato contará, en primera persona y en castellano, la historia de su vida sin otras precisiones.

Los dos primeros libros se cierran con ese tiempo histórico que delimita la referencia al «emperador romano» Carlos V, rey de España, «terror de los enemigos de la Iglesia y asombro de los secuaces de Mahoma», sin que falte al reclamo la mención del pueblo turco, el más denostado del *Persiles* como «enemigo común del género humano» (pág. 272).<sup>8</sup> Lejos del recreo idealizado del mundo oriental, Cervantes se centra aquí en los aspectos negativos del turco y en los problemas implícitos en la expulsión de los moriscos que, como profecía *a posteriori*, el *Persiles* anuncia y justifica.<sup>9</sup> La topificación de Egipto y Berbería, junto con las

---

<sup>8</sup> José Luis Bermejo Cabrera: «Ambientación histórica en el *Persiles*», en: *Anales Cervantinos* 31 (1992), págs. 261-267, Albert Mas: *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, vols. I y II, París 1967, y Ottmar Hegyi: *Cervantes and the Turks: Historical Reality versus Literary Fiction in «La Gran Sultana» y «El amante liberal»*, Newark (Delaware): Juan de la Cuesta, 1992. Los turcos aparecen también en el episodio de los dos estudiantes, en el de los moriscos valencianos y en el de Antonio Agustina. El saqueo de los pueblos cristianos fue tratado por Cervantes en *Los baños de Argel*, edición de Jean Canavaggio, Madrid: Taurus, 1983, págs. 21-30. Sobre ello, Franco Meregalli: «De los *Tratos de Argel* a los *Baños de Argel*», en: *Homenaje a Casaldueiro*, Madrid: Gredos, 1972, págs. 395-409 y René Quérrillacq: «Los moriscos de Cervantes», en: *Anales Cervantinos* 30 (1992), págs. 79-98. Éste traza una evolución en el tratamiento cervantino, mostrando que, en el *Quijote* y en el *Persiles*, domina la idea de la integración de los moriscos como lo más acertado.

<sup>9</sup> Sobre el tema, Francisco López Estrada: «Vista a Oriente: la española en Constantinopla», en: *Cuadernos de Teatro Clásico* 7 (1992), págs. 31-46, y Luciano García Lorenzo: «Cervantes, Constantinopla y *La Gran Sultana*», en: *Anales Cervantinos* 31 (1993), págs. 202-213. El exotismo otomano aparece como fondo de esos cautiverios en Berbería que tratan de remachar la dignidad imperial española y la exaltación del catolicismo. Conocida es la idealización morisca que, por su parte, Lope exhibió en sus romances y en su teatro. Véase Rosa Navarro: «Lope juega con los límites: *Jorge Toledano*, una comedia de cautivos», en: Felipe B. Pedraza / G. González (eds.): *Los imperios*

alusiones negativas mencionadas, conforman en los dos primeros libros un mundo oriental identificado con el pecado y con los enemigos de la Iglesia. Extremos que se mantienen posteriormente y que aquí conforman el otro polo al que apunta la barbarie de los septentrionales. Además la identificación, en los libros III y IV, de la hechicería con moriscos y judíos ya se perfila en los dos primeros, aunque, como se sabe, Cervantes muestra una evidente variedad de puntos de vista sobre esos pueblos.<sup>10</sup> Por lo que atañe a los *Trabajos*, se ha considerado que estaba más cerca de la integración de los moriscos que de su expulsión, aunque ésta se justifique, según hemos visto, precisando cómo debe ser esa integración.<sup>11</sup>

Las dos primeras partes de la obra que nos ocupa dibujan un mapa septentrional poblado de gentes diversas que provienen del Mediterráneo cristiano, cuyas lenguas, religión y costumbres apelan a un mundo civilizado que choca con la barbarie o semibarbarie nórdicas. Pero lejos de mostrar dos culturas en perpétua colisión, Cervantes nos ofrece la capacidad de adaptación y convivencia de españoles, italianos, portugueses y franceses para entender y entenderse con los extraños. Y a la par, la facultad de quienes dejan su estado de barbarie para adquirir una nueva cultura y progresar en ella. Sin olvidar los matrimonios mixtos que la obra presenta. La cultura lleva implícito el conocimiento de la lengua, las costumbres y la religión cristiana. De ahí ese oriente de vuelta hacia una Nueva Jerusalén que constituyen las naciones católicas y que, más tarde, se delimita simbólicamente en la ciudad de Roma a la que se dirigen los protagonistas.

La idea utópica de una monarquía universal cristiana, tal y como la reclamó el propio Campanella al monarca español Felipe III en 1600, se dibuja, a su modo, en esta obra cervantina que encamina a cristianos bárbaros y a bárbaros cristianizados

---

*orientales en el teatro del Siglo de Oro: actas de las XVI Jornadas de teatro clásico*, Almagro, julio de 1993, Madrid: Ministerio de Cultura, 1994, págs. 73-92.

<sup>10</sup> José Ignacio Díez Fernández / Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer: «Contexto histórico y tratamiento literario de la 'hechicería' morisca y judía en el *Persiles*», en: *Cervantes* 12 (1992), págs. 33-63. La magia va vinculada además al amor deshonesto; y el judaísmo, a la avaricia. El tema es desbordante, desde las investigaciones del autor de *La edad conflictiva*. Sobre ello, Aniano Peña: *Américo Castro y su visión de España y Cervantes*, Madrid: Gredos, 1975, págs. 220-224. Francisco Márquez Villanueva: *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid: Ed. Libertarias, 1991, destaca la bondad de Cervantes para con los moriscos españoles.

<sup>11</sup> René Quérrillacq, artículo citado en la nota 8, pág. 97. Para una revisión de la cuestión morisca y la «maurofilia» literaria, Francisco Márquez Villanueva: «La cripto-historia morisca (los otros moriscos)», en: A. Redondo (ed.): *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, París: Publications de la Sorbonne, 1983, págs. 77-94. Ya Rafael Osuna: «La expulsión de los moriscos en el *Persiles*», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 19 (1970), págs. 388-393, habló de las ventajas y desventajas que para Cervantes supuso la expulsión.

hacia la Jerusalén romana, no sin antes pasar por Portugal, España y Francia.<sup>12</sup> El oxímoron que tal mezcla de seres humanos propicia está lejos de ser una mera simplificación de contrarios entre Norte y Sur, barbarie y civilización, herejía y cristiandad, pues el bien y el mal aparecen donde quiera que el hombre los practique. Es una cuestión de grado que intensifica la violencia, la barbarie, la confusión lingüística y hasta los maleficios de la brujería en el Septentrión, pero éstos aparecen también en las tierras meridionales, como luego veremos.<sup>13</sup> No hay un determinismo geográfico, aunque no falte algún rasgo tópico ocasionalmente, pues domina en la obra la evolución de aquellos hombres y mujeres que progresan a través de sus trabajos y peregrinaciones en busca del bien. Es la persona con su propia vida, y no el lugar en sí, lo que determina, en definitiva, la ética topográfica del *Persiles*. Lejos de cualquier simplificación, Cervantes demuestra que la cueva salvaje o la Roma celeste la lleva el hombre dentro de él, donde quiera que esté y por la gracia de sus obras.

En el *Persiles*, su autor se distancia además de la tópica adscripción de lo septentrional a los *mirabilia* que pudo encontrar en Olao Magno o en Torquemada, para establecer un complejo mundo de relaciones humanas donde se quiebran las oposiciones generadas por la clásica dicotomía entre corte y aldea.<sup>14</sup> Su alejamiento de la miscelánea le permite poner los materiales aprehendidos en ella a la prueba de

---

<sup>12</sup> Tommaso Campanella: *De Monarchia Hispana* (1600). Tomo la referencia de Mircea Eliade: *Mito y realidad*, Madrid: Guadarrama, 1975, págs. 186-187. La idea provenía de San Bernardo, con su apoyo a la conquista de Jerusalén, paso previo al logro de la ciudad celeste. Según Stefano Arata: «I primi capitoli del *Persiles*: armonie e fratture», en: *Studi Ispanici* (1982), págs. 71-86, existen personajes puente que sirven de intermediarios entre civilización y barbarie, marcados por los conocidos oxímoros: el «bárbaro español», el «bárbaro italiano».

<sup>13</sup> Mauricio Molho: «*El sagaz perturbador del género humano*: brujas, perros, embrujados y otras demonomanías cervantinas», en: *Cervantes* 12/2 (1992), págs. 21-32, establece una antítesis en el *Persiles* entre Norte y Sur, identificados respectivamente como territorios de lo diabólico y lo divino, lo bárbaro y lo civilizado. Aunque el grueso del mapa sigue esas coordenadas, la dicotomía absoluta se rompe en uno y otro lado. Crecen ermitas en las islas bárbaras y los vicios afloran por territorios cristianos, incluida Roma, como veremos.

<sup>14</sup> Véase la huella de la *Historia de gentibus septentrionalibus*, de Olao Magno, Roma 1555, en el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada, edición de Giovanni Allegra, Madrid: Castalia, 1983, págs. 427, 430, 433, 437, 443 y 473. Ambas proveen a Cervantes de material curioso, pero él lo utiliza con fines propios, alejándose de lo inverosímil y de la simplificación. Torquemada le facilita, con su tratado quinto, toda una lección septentrional (págs. 382-383), incluida la mítica isla de Tule (pág. 412), la práctica de la nigromancia (pág. 445), el esquí (pág. 429), la licantrópía (pág. 463) — estas tres también en Olao —, la noche polar (pág. 407) y hasta un precedente del caballo volador de Cratilo en el que llevó a Othino y Hadingo sobre las aguas del mar (pág. 449). Amén de la cueva misteriosa de la que salía un ruido espantoso (págs. 382-463).

la realidad vivida por unos personajes que ya no presentan lo septentrional como silva estática de rara lección.

La huella de los cronistas de Indias en el *Persiles* no debe ser desestimada, aunque su aparente dependencia haya sido cuestionada por la crítica reciente.<sup>15</sup> Lo fundamental de algunos cronistas y autores de misceláneas, como Fernández de Oviedo y Pedro Mexía, es su coincidencia con Cervantes no sólo en la defensa humanística de la dignidad de las lenguas vernáculas, sino en la valoración de la experiencia que en el *Persiles* cristaliza con esos viajes que mudan a las personas y cambian su visión de las cosas. En la línea seguida por el erasmismo y sus corrientes afines, la obra dignifica el mundo bárbaro, tratando de no ser utópica respecto al mundo cristiano. Al igual que el Inca Garcilaso o el mismo Montaigne, Cervantes enseña que no son tan nítidos los límites existentes entre civilización y barbarie, tejiendo una tupida red de relaciones humanas que se aleja bastante de las simplificaciones al uso.<sup>16</sup> Y es en ese contexto en el que la lucha entre palabras y voces alcanza su verdadero sentido al mezclarse, sin que de ello resulte necesariamente una Babel de lenguas, sino una sinfonía que va desde el grado cero del lenguaje y de las voces, al deseable diálogo y entendimiento entre las personas a través de la palabra. La verdadera peregrinación conllevaba, según los erasmistas, una religión del espíritu sin fraudes ni embelecos de vieja cruzada, como la que siguen Periandro y Auristela con todos los que les acompañan y, en ella, los trabajos idiomáticos forman parte de ese caminar auténtico hacia un venturoso destino.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Véase Carlos Romero Muñoz: «Oviedo, Olao Magno, Ramusio: note sulla 'mediazione veneziana' nel primo tempo della composizione del *Persiles*», en: Angela Caracciolo (ed.): *L'impatto della scoperta dell'America nella cultura veneziana*, Roma: Bulzoni, 1990, págs. 135-1173, quien aporta numerosas fuentes europeas en contra de quienes han mostrado la influencia directa de la materia americana en el *Persiles*. Claro que, como el mismo Romero recuerda, los cronistas de Indias se sirvieron a su vez de las misceláneas. Véase Isaías Lerner: «La visión humanística de América: Gonzalo Fernández de Oviedo», en: *Actas del Congreso Internacional: Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro*, Kassel: Edition Reichenberger, 1992, págs. 3-22, quien señala la deuda de Oviedo para con Pedro Mexía. El *Persiles* está plagado de materiales provenientes de silvas y es, a su vez, una curiosísima silva, pero sin mimetismos y en clave de novela moderna.

<sup>16</sup> Diana de Armas Wilson: *Allegories of Love: Cervantes's Persiles and Sigismunda*, Princeton: Princeton University Press, 1991, págs. 111-129, para quien Cervantes representa la simpatía por lo otro y los otros, presente ya en la novela griega. No existe, según la autora, una separación binaria entre lo bárbaro y lo civilizado, sino algo más complejo, palpable también en la propia concepción que de las voces mantiene la obra, donde se distingue entre «voice as speech and voice as sound» (pág. 111).

<sup>17</sup> Para mejor entender las dos formas, falsa y verdadera, de peregrinar, que el libro III del *Persiles* conlleva, es útil tener en cuenta los precedentes estudiados por Augustin Redondo en «Devoción tradicional y devoción erasmista en la España de Carlos V: de la *Verdadera información de la Tierra Santa* de fray Antonio de Aranda al *Viaje de Turquía*», en: *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid:

No cabe duda de que la «alteridad americana» supuso un cambio de perspectiva respecto a los tópicos sobre lo salvaje o lo bárbaro. Cervantes los canalizó *more* novelístico tratando de hacer posible lo fantástico de la geografía visionaria con una perspectiva humana y natural de la barbarie.<sup>18</sup> Para entender el poliglótismo del *Persiles*, conviene recordar la nueva realidad lingüística que se había creado tras el descubrimiento de América. La necesidad de dominio, ya fuese con fines políticos, religiosos o económicos, impulsó el conocimiento de las lenguas indígenas y favoreció, a la par, la enseñanza del castellano, haciendo que los intérpretes se multiplicasen. La lengua española en tiempos de Carlos V se empleó como vehículo evangelizador y medio de enseñar la «pulicia y buenas costumbres» hispanas, pero como contrapartida, se ordenaba que los misioneros aprendiesen las lenguas de los indios.<sup>19</sup> Cervantes recrea así, en los dos primeros libros del *Persiles*, un plurilingüismo en claro paralelo con el del mundo americano, aunque él también contase con su propia experiencia de viajero por Europa y África. La universalidad del castellano domina la obra de principio a fin, pero el hecho de que se hable en los más apartados rincones, no quita para que el narrador constate la existencia de otras muchas lenguas y de que unas y otras puedan convivir sin problemas. La preeminencia del castellano, el italiano, el portugués y el francés sobre el polaco y otras lenguas nórdicas es evidente. La selección no es arbitraria, casa con el itinerario posterior de los protagonistas y con el eje conceptual de la obra que las unifica como cristianas. Pero

---

Gredos, 1988, págs. 394-416.

<sup>18</sup> Sobre los mitos y leyendas del mundo americano, plagado de ideales caballerescos, véase Irving A. Leonard: *Los libros del conquistador*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979, y Carmen de Mora: «Problemas textuales y códigos culturales en la *Relación* de Pedro Castañeda Nájera», en: *II Simposio de Filología Iberoamericana* (Sevilla, 11 al 15 de marzo de 1991), Zaragoza: Pórtico, 1992, págs. 189-231. Cervantes no renuncia a la «speculatio ebria» de lo maravilloso como ha señalado Ignacio Gómez de Liaño: *Paisajes del placer y de la culpa*, Madrid: Tecnos, 1990, págs. 81-93, pero instalándolos dentro de los cauces del relato verosímil.

<sup>19</sup> Paulino Castañeda Delgado: «La Iglesia y la corona ante la nueva realidad lingüística en Indias», en: *I Simposio de Filología Iberoamericana* (Sevilla, 26 al 30 de marzo de 1990), Zaragoza: Pórtico, 1990, pág. 32. El plurilingüismo americano tuvo un curioso papel unificador en el alfabeto latino, fundamental para el aprendizaje de las lenguas indígenas, según ha señalado Walter Mignolo: «Teorías renacentistas de la escritura y la colonización de las lenguas nativas», en: *I Simposio de Filología Iberoamericana* (Sevilla, 26 al 30 de marzo de 1990), Zaragoza: Pórtico, 1990, págs. 171-200. Para el tema en general, véanse los estudios clásicos de A. Morel-Fatio: «L'espagnol langue universelle», en: *Biblioteca Hispánica* 15 (1913), págs. 207-223, y Eugenio Asensio: «La lengua compañera del imperio: historia de una idea de Nebrija en España y Portugal», en: *Revista de Filología Española* 43 (1960), págs. 399-413, así como las más recientes de Francisco Rodríguez Adrados, «El idioma español y su valor», en: *Boletín de la Real Academia Española* 73 (1993), págs. 303-327, y J. Elliot: *Lengua e Imperio en la España de Felipe IV*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.

la calidad de las personas viene marcada, en principio, por sus obras y no por su origen geográfico o lingüístico. Periandro y Auristela son los mejores ejemplos.

De un lado, la materia novelesca vivifica la mera descripción rara y curiosa de poliantes como la de Cayo Julio Soldino, *De las cosas maravillosas del mundo* (Sevilla 1573).<sup>20</sup> Y, por otro, entre la exaltación imperial de la lengua y de la cultura españolas y la crítica severa que de todo ello hicieran algunos cronistas de Indias, Cervantes representa la contención, el punto de equilibrio que sitúa a los hombres y a su bagaje cultural en cada momento y lugar dados. En este sentido, su perspectiva está muy cerca de la de Fernández de Oviedo, cuya *Historia General* exalta y censura a un tiempo.<sup>21</sup> El *Persiles* es, sin duda, una clara superación de la miscelánea curiosa y de las crónicas, aunque no deje de reflejar ambas. La misma exaltación de las voces cristianas en territorio indígena que Cervantes prodiga en los dos primeros libros tiene claros ecos de aquella palabra elocuente de Hernán Cortés resucitada con fines épicos.<sup>22</sup>

La obra muestra las paradojas y contradicciones que el concepto de lo bárbaro generó al descubrirse el Nuevo Mundo. El vuelco que las teorías medievales sobre el salvaje dieron a partir de Pedro Mártir de Anglería dejó en la literatura posterior no pocos reflejos.<sup>23</sup> Fue fray Antonio de Guevara el adalid de esa imagen del buen

<sup>20</sup> Cayo Julio Soldino: *De las cosas maravillosas del mundo*, Sevilla: Alonso Escribano, 1573, págs. 60-69, habla de ínsulas y océanos, lugares arcádicos y septentrionales, poblados de hiperbóreos, sin olvidar Tule y las noches y días que, como en el *Persiles*, duran seis meses. Reflejo de lo extraño y maravilloso que trata de asombrar a los lectores, pero que en Cervantes se hace novela, sin el exotismo que en Soldino, muestran los garmantes, gelones, hombres — lobo y demás monstruos. Véase además Lina Rodríguez Cacho: «La selección de lo curioso en las silvas y jardines: notas para la trayectoria del género», en: *Críticón* 58 (1993), págs. 155-168.

<sup>21</sup> Véanse las distintas perspectivas que sobre la colonización muestra el estudio de Alberto M. Salas: *Tres cronistas de Indias: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y fray Bartolomé de las Casas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Desde la cristianización del mito de la Edad de Oro de Anglería a las severas críticas de las Casas, Oviedo representa un punto de equilibrio que no renuncia a la censura, a la hora de dibujar los vicios y virtudes de los conquistadores y de los indios. Los treinta capítulos de naufragios de su *Historia General* son un curioso precedente de los de la obra que nos ocupa. Las Casas también lo es respecto a esa concepción del indio como ser libre que puede superar su estado. En cuanto a Pedro Mártir, ofrece un grupo incontable de islas llenas de hombres bárbaros. Véase Antonio Carreño: «Las Nuevas Indias en el epistolario de Pedro Mártir de Anglería», en: *Ideas* 92/6 (1990), págs. 53-65.

<sup>22</sup> Los ideales épicos favorecieron el encomio de la buena elocuencia. Winston A. Reynolds: *Hernán Cortés: en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid: Ed. Nacional, 1978, págs. 163-172, señala el ejemplo de la excelente oratoria de Hernán Cortés.

<sup>23</sup> José Gómez Tabanera: «El tema del hombre salvaje y el descubrimiento de América», en: *El Basilisco* 4 (1990), págs. 31-50, y «La plática del villano del Danubio de fray Antonio de Guevara o las fuentes hispanas del mito del buen salvaje», en: *Revista Internacional de Sociología* 24 (1966), págs. 297-316.

salvaje que representó su villano del Danubio.<sup>24</sup> Sin entrar aquí en los problemas que su famosa *dystopia* conlleva, lo cierto es que su menosprecio y alabanza fueron objeto de numerosas revisiones en el Barroco, según confirman Góngora, Tirso y Calderón, entre otros. En ellos, la aldea y la corte no presentan *per se* un mayor o menor grado de moralidad, sino el modo de vivir de quienes en ellas moran. La dignidad de toda persona así como de su lengua resultan, en principio, incuestionables en el *Persiles*, independientemente de su circunstancia y origen, aunque no falten rasgos evidentes de parcialidad, según se ha visto.<sup>25</sup> En su descargo, hay que decir, sin embargo, que algunos se someten a revisión y otros están lexicalizados, como el caso aludido de lo egipcio.

Cervantes incide en el significado tradicional de *bárbaro* como extranjero, opuesto a *romano*, pero con toda la carga añadida que el *Relox de príncipes* había planteado respecto a la dignidad de los germanos y a la corrupción de la ciudad de Roma. La buena retórica del villano del Danubio — «oro de escoria», su plática, ante el senado romano — aseguraba, con su elocuencia, la calidad moral de quien se presentaba como un salvaje. Cervantes, frente a la tradición escolástica del bárbaro, ofrece una visión humanista, moderna del mismo.<sup>26</sup>

---

Cervantes saca con distintos propósitos a los salvajes en el *Quijote*, edición de Andrés Murillo, Madrid: Castalia, 1978, vol. II, págs. 190-193 y 344. Téngase en cuenta además su presencia en la novela sentimental y en la de caballerías.

<sup>24</sup> Para el contexto histórico de la oposición clásica, Antonio de Guevara: *Menosprecio de corte y alabanza de aldea: arte de marear*, edición de Asunción Rallo, Madrid: Cátedra, 1984, págs. 79-82. El *Arte* de Guevara es una sátira contra los peligros del mar, lleno siempre de corsarios que encarnan el mal y hablan un lenguaje bárbaro (págs. 330 y 353). Los barcos, como en *Las Soledades* de Góngora, son símbolo de la ambición y la codicia, frente al albergue aldeano, lleno de bonanza. La clave de las interpretaciones barrocas está en el texto de Guevara: «el ser buenos o malos no depende del estado que elegimos, sino de ser nosotros bien o mal disciplinados» (pág. 139). El *Persiles* refleja ese mundo de peligros y naufragios lleno de corsarios que encarnan el mal, como en Guevara (pág. 330).

<sup>25</sup> El propio Guevara estaba lejos de simplificaciones, aunque habla de una mayor posibilidad de alcanzar la virtud lejos de la corte. El contraste clásico entre ciudad y campo se hace más complejo a partir de 1492, al mezclarse con la oposición entre civilización y barbarie. Véase V. Bitterli: *Los «salvajes» y los «civilizados»: el encuentro de Europa y Ultramar*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

<sup>26</sup> Fray Antonio de Guevara: *Relox de príncipes*, estudio y edición de Emilio Blanco, Madrid: Confres, 1994, págs. 700-712. Véase también Ann E. Wiltout: «El Villano del Danubio: Foreign Policy and Literary Structure», en: *Crítica Hispánica* 3 (1981), págs. 47-57. Américo Castro en *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona: Noguer, 1980, págs. 173-179, ya estableció un cierto paralelismo entre el episodio del villano y la tradición de la vida retirada en la isla de las ermitas del *Persiles*. Dicho episodio supuso una advertencia contra el expansionismo europeo y una defensa del indio. Para ello, Asunción Rallo: *Antonio de Guevara en su contexto renacentista*, Madrid: Cupsa, 1979, págs. 133-138, y Francisco Márquez Villanueva: «Guevara en Cervantes», en: *Fuentes literarias cervantinas*, Madrid: Gredos, 1973, págs. 235-243.



Del peligroso mundo nórdico de las navegaciones, tan criticado desde Diógenes de Laercio, el *Persiles* pasa, en los dos últimos libros, a una peregrinación por las tierras del sur que va a suponer un cambio decisivo desde la barbarie y la semibarbarie, al mundo civilizado y, sobre todo, cristiano.<sup>27</sup> Como por ensalmo, el problema de las lenguas, aunque no desaparece del todo, se difumina en una comprensión idiomática, a veces milagrosa, que convierte a los protagonistas en verdaderos políglotas. De hecho, el buen entenderse entre portugueses, italianos y españoles de los primeros libros se hace moneda corriente hasta el final de la obra, aunque, como veremos, no falten, a ratos, las oportunas precisiones sobre la lengua en la que cada uno habla. El paseo de la bárbara Ricla y de su hijo por Portugal y España invierte las tornas iniciales de los cristianos que vivían entre la barbarie.

La llegada de los protagonistas a Portugal como «peregrinos extranjeros» se entrevera con algunos apuntes idiomáticos exactos, como el del epitafio de Manuel de Sosa que Antonio padre traduce «casi» al castellano. El paso por tierras de Extremadura y Castilla simplifica las cosas. En el trayecto, la negativa de Auristela, a la que no le pareció bien dedicarse a ser comedianta por no hablar la lengua castellana, introduce una precisión que arrastra ciertas incongruencias. Pero la presencia de los dos Antonios y del propio Periandro da por hecho que el problema idiomático está resuelto de antemano.<sup>28</sup> Las señas culturales de Portugal y de España van asomando como lección de urbanidad, por lo que implican de licencias y patentes de camino, visorreyes, justicia, alcaldes, corregidores y Santa Hermandad.

---

<sup>27</sup> Para el tema, en relación con el nuevo mundo, José Manuel Gómez Tabanera: «Bestiario y paraíso en los viajes colombinos: el legado del folklore medieval europeo en la historiografía americanista», en: *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Irvine, 24-9 de agosto de 1992)*. Cervantes se aleja de los restos simbólicos medievales sobre el salvaje y reflexiona ampliamente sobre el eremitismo. Para más bibliografía, mi artículo «Los ermitaños y la ejemplaridad cervantina», recogido en *Cervantes y las puertas del sueño (Estudios sobre La Galatea, El Quijote y El Persiles)*, Barcelona: Prensas Universitarias, 1994, págs. 307-348. El adjetivo *bárbaros* aparece en el *Quijote* II, pág. 556, homologado con trogloditas y antropófagos. También lo emplea en II, pág. 528, al hablar de los bárbaros turcos. En singular, es sinónimo de inculto (I, 565), opuesto a cristiano (I, 566) y muestra de lo contrario a grecolatino. Otras variantes, en I, 466 y 34; y II, 257.

<sup>28</sup> *Persiles*, págs. 284 y 286. Franco Meregalli: *Introducción a Cervantes*, Barcelona: Ariel, 1992, pág. 219, dice que éste es el momento clave en el que Auristela se convierte en personaje auténtico. Su desconocimiento del castellano no le impide, a continuación, ver una comedia mitológica y convivir con muchos españoles. Incluso se dan anécdotas en las que la verosimilitud se quiebra. Así cuando parece haber entendido el relato de la doncella (págs. 295-298); y aunque después entienda a medias los versos de Feliciano (pág. 312), más tarde hablará en castellano como si lo supiera (pág. 340). Con Constanza y la morisca tampoco tendrá problemas. Ésta les habla en «lengua» aljamiada, vale decir, en romance hablado por moros (pág. 354).



Los numerosos templos y monasterios van marcando las señales de un itinerario plenamente religioso y, sobre todo, mariano.

El mapa inicial del *Persiles* se dobla ahora con la aparición en tierras españolas de un polaco que no sólo sabe hablar español, sino que ha vivido quince años en las Indias, donde aprendió portugués. Los límites geográficos se van así ensanchando, como en el episodio de los falsos cautivos que acarrearán la memoria de Argel y de la lengua «turquesca» que el narrador llega a transcribir en las palabras *manahora*, *rospeni* y *denimaniyoc*. Recuerdo de una tierra de corsarios, con el pirata argelino Dragut, al que se acusa de perro.<sup>29</sup> Como cuadro dentro del cuadro, los falsarios buscan así credibilidad ante los oyentes, aunque ésta se desmorona con las evidencias mostradas por el alcalde que estuvo verdaderamente en Argel. En este punto de la obra, confluye la idea de cruzada católica al darse noticia de los españoles que iban a Flandes e Italia, «a matar los enemigos de la santa fe católica» (pág. 347). La perspectiva cómica del paso desmitifica, sin embargo, la aseveración. Por otra parte, la tópica referencia a los antípodas en un contexto ptoloméico (pág. 351) no deja de ser curiosa, como una señal más de la búsqueda de lo raro en el itinerario hispano. Éste conlleva también fuerzas centrífugas y centrípetas que conforman una tupida red de viajes y relaciones humanas, cuidándose por extremo el reconocimiento de la familia en el regreso a su casa del bárbaro Antonio. Vuelta del transterrado que consolida con católicas ceremonias sus relaciones paganas.

El episodio del morisco valenciano es capital para mostrar la doble perspectiva que, entre la idealización y la crítica, mantiene Cervantes respecto a esas gentes que viven en distintos lugares de España y cuyo decreto de expulsión en 1609 obligaba a la huida. El anciano que los recibe lo hace cristianamente y con agasajos. Su bellísima hija Rafala va ataviada a la morisca y habla «en lengua aljamiada» (pág. 354). Pero pronto se ven los distintos propósitos de una y otro, fundamentales para la diferenciación que Cervantes hace entre los moriscos españoles que viven como cristianos y hablan en romance, y aquellos que escuchan a quienes desde Berbería tratan de llevárselos con promesas engañosas. Las palabras de Antonio el mozo: «Yo no sé quién dice mal desta gente, que todos me parecen santos» (pág. 353), muestran el apoyo a esas personas que, como la bella Rafala, vivían en la fe de Cristo; aunque luego critique Cervantes con dureza los engaños de esa raza encarnados en el agasajo hipócrita del padre y en el ataque subsiguiente. Frente a ello, se oye la voz del jadraque quien, sin renunciar a su origen, no sólo abraza el cristianismo, sino que

<sup>29</sup> Cervantes, aquí como en las págs. 353-359, cuida la ambientación lingüística. A la nota 390 de la pág. 345, de Avallé Arce, sobre los tres vocablos, cabe añadir el significado de *mana*, valor o coraje; y el de «religión, fe no hay», de *din iman yok*, según me indica Federico Corriente. Seguimos sin saber el significado de *rospeni* mientras que *jadraque* parece una deformación morisca de «subdiácono».

llega a justificar y alabar la expulsión de los moriscos. La batalla librada desde lo alto de la torre de la iglesia por unos pocos cristianos nuevos y viejos, mientras los otros moriscos del lugar huyen, llevándose sus alhajas, con los turcos, «ladrones pacíficos y deshonestos públicos» (pág. 357), lo dice todo respecto a la postura del autor; pues pronto se ve que los huidos, cuando apenas tocan la lengua del agua, ya lamentan la deshonra que conlleva su mudanza. Frente a los regocijos de los *lilies* de quienes se van por mar, surge la voz en romance de Rafala que se queda en su lugar:

—¡Cristiana, cristiana y libre, y libre por la gracia y misericordia de Dios! (pág. 358).<sup>30</sup>

El sonido de las campanas del templo choca con el de los atabales y dulzainas del barco turquesco que ha ultrajado el lugar cristiano. Entre el morisco falsario y Jarife, «moro sólo en el nombre y en las obras cristiano» (pág. 355), Cervantes establece distancias muy claras. El miedo a la expansión de la raza morisca y de su religión por el mundo subsiste en las últimas palabras del jadraque, como señal de esa doble perspectiva cervantina que salva a quienes abrazan de buena fe el catolicismo y alaban la expulsión de los moriscos que dejó la taza del reino limpia y resplandeciente. Que sea uno de ellos el que habla «desta mi mala casta» o «del inútil peso de la generación agarena» justifica, aún más si cabe, el destierro de los hijos de Mahoma y crea un ámbito de idealización afectiva hacia el morisco que se ha integrado plenamente, muy propio de la literatura española de principios del XVII.

Si Cervantes ha constatado la singularidad de la lengua morisca y hasta ha perfilado esa curiosa aljamía, también hablará de la «graciosa lengua» de Valencia que equipara, por lo «dulce y agradable» (pág. 360) con la portuguesa.<sup>31</sup> La geografía, las costumbres van cambiando al paso de un peregrinar que se encamina hacia Cataluña, pero que nunca pierde de vista que el mundo de los españoles es ancho y ajeno, como el que ha recorrido el marido de Antonia Agustina, por Lombardía, Génova y Malta, en lucha permanente con el turco.

El trayecto desde Perpiñán a Francia, pasando por el Languedoc y la Provenza, no plantea problema idiomático alguno, como si todos los franceses hablasen o entendie-

<sup>30</sup> Para otras referencias de Cervantes a los moriscos, la nota de Avalor en pág. 353, quien apunta además la ironía al hablar de «nuevos cristianos viejos». *El Quijote* II, LIV, y *El Coloquio de los perros* muestran otras perspectivas. En el *Persiles*, pág. 354, se alude además a las bárbaras «de Citia», o Escitia, tan bellas como las de Toledo. Conviene tener en cuenta además, en el episodio valenciano, la identificación que el jadraque hace entre la rápida extensión de su raza y la de los hebreos que pasaron a Egipto (pág. 359). Un caso más de paralelo judeomorisco.

<sup>31</sup> Sobre el respeto de Cervantes a las lenguas de España, Fernando Lázaro Carreter: «Don Quijote habla en Cataluña», en: *ABC*, 1 junio de 1980, pág. 7. En *La Galatea*, Cervantes da ya noticia de la lengua catalana.

sen el español. Así ocurre con las tres bellas francesas que lo conocen porque «en Francia, ni varón ni mujer deja de aprender la lengua castellana», supuesto que se comprueba a cada paso.<sup>32</sup> El caso de esta talaverana y del español vagamundos que la ha arrastrado hacia el mal deja claro, una vez más, que la identificación entre bondad, religión y patria no es absoluta. Los españoles pueblan el mundo arrastrando vidas e historias de variado signo y lo mismo ocurre con las gentes del Norte, que como el polaco Banedre o la señora Ruperta, viuda del conde de Escocia, andan por tierras meridionales sin que ello genere en la novela problema idiomático alguno. Que Antonio el mozo vaya provisto de arco y flechas (pág. 374) es un rasgo más de esa convivencia entre urbanidad y barbarie que subsiste hasta el final. La violencia está presente en el episodio de la mujer voladora, y el caso de Domicio señala, por otra parte, que la hechicería no es exclusiva de tierras septentrionales. En el otro extremo, el ermitaño Soldino recuerda los episodios de la Isla Bárbara y de la de las Ermitas, estableciéndose así toda suerte de meridianos y paralelos humanos en el mapa del *Persiles*.

Italia es espacio de gentes que provienen de los lugares más diversos. Allí no se declara en qué lengua se entienden los peregrinos, como si el castellano fluyese en ella habitualmente. El libro IV dará aún más por supuestas tales premisas y la llegada a Roma supondrá un declinar de la especificación idiomática en la que franceses, polacos y españoles se desenvuelven. En español surge la *Flor de aforismos peregrinos* y el soneto a Roma. La convivencia de razas se agranda con la presencia de los judíos Zabulón, Abiud y Manasés, pero son los españoles los que están por toda la ciudad, y en español está escrita la carta a don Antonio de Villaseñor. El condenado a la horca, Bartolomé Manchego, muestra una vez más la presencia de españoles indeseables por el mundo, lo mismo que la Talaverana; aunque en su caso la misericordia y el favor ajenos los pongan pronto en la calle. El relato va revistiéndose cada vez más de referencias religiosas a través de la catequización de Auristela y las visitas a templos y estaciones de las francesas.

Los últimos capítulos descuidan los términos idiomáticos de la interlocución, incluidos los diálogos entre el facineroso Pirro el Calabrés, el judío hipócrita Zabulón y la «nueva egipcia», Hipólita la Ferraresa. El engaño no parece así ser exclusivo del pueblo turco, ya que conforma el episodio de seducción de esta nueva Putifar que identifica a Periandro como un español valiente junto a los demás peregrinos. No resulta así tan chocante la contestación de Periandro quien, siguiéndole el juego, dirá:

---

<sup>32</sup> Pág. 368. André Lubac: «La France et le français dans le *Persiles*», en: *Anales Cervantinos* 1 (1951), págs. 111-130. Sobre el aprendizaje del español en la época de Cervantes, véanse los métodos recogidos para tal uso en el artículo de Antonio Ramajo Caño: «La norma lingüística y las autoridades», en: *Anuario de Letras* 31 (1993), págs. 333-377.

«Aunque soy español, soy algún tanto medroso» (pág. 445). Respuesta que, sin embargo, dará que pensar a los lectores, pues en el libro I le habían oído decir que él no hablaba muy bien la lengua castellana (pág. 70). Por otra parte, los atisbos de identificación entre el narrador principal y este personaje a lo largo de toda la obra encuentran, de este modo, su más alto grado de tensión literaria y, sobre todo, lingüística. Periandro, no obstante, hablará tudesco a los guardianes que le persiguen para tratar con ello de ablandarlos y dará más pruebas de su poliglotismo al identificar a dos personas, que resultan ser Rutilio y su ayo Seráfido, cuando ambas hablan «la lengua de Noruega» (pág. 464).

El nuevo caso de *philocaptio* provocado por Hipólita con la ayuda de la perversa y cruel hechicera judía, mujer de Zabulón, identifica nuevamente tales prácticas con su raza, junto a la consabida avaricia. Las palabras de Arnaldo retoman el hilo de la historia septentrional y pueblan, con su recuerdo y el del itinerario andado, esa Roma llena de gentes que provienen de todas las partes del mundo.

Al final, el círculo se cierra y el traslado de la extraña lengua de Noruega al castellano recrea la lejana isla de Tule, así como las tierras de Frislanda descubiertas por el veneciano Nicolás Teno. Desde la Roma papal, tan llena de peligros y vicios, se evoca el Monasterio de Santo Tomás en Groenlandia,

en el cual hay religiosos de cuatro naciones: españoles, franceses, toscanos y latinos; enseñan sus lenguas a la gente principal de la isla, para que, en saliendo della sean entendidos por do quiera que fueren (pág. 470).

Así se explica el poliglotismo de los protagonistas y el feliz desenlace de Persiles y Sigismunda que han venido de tan lejos a casarse en religión. Y otro tanto ocurre con el enterramiento cristiano del cadáver de Magsimino en la catedral de San Pablo. Amor y muerte se abrigan así al seno de la Iglesia. Otras bodas de gentes de países diversos, como la de la francesa Feliz Flora con el bárbaro Antonio, tienen lugar. La cadena del ser, el paso de las islas bárbaras a la Nueva Jerusalén romana muestra, en platónico movimiento ascendente, su progresión; pero existen, sin duda, otras fuerzas centrífugas que van de Sur a Norte y viceversa, conformando círculos por los que se muestra que, por encima de lugares y razas, culturas y lenguas, el bien y el mal residen donde quiera que los hombres los practican. En definitiva, la salvación o condenación del hombre es individual y depende de cómo y hacia dónde dirija los pasos de su peregrinación vital.

De las voces ininteligibles del bárbaro Corsicurbo al principio del *Persiles*, se llega a la referencia final acerca del plurilingüismo del Monasterio de Groenlandia donde se enseñan las lenguas cristianas del Mediterráneo para que las gentes del Septentrión puedan darse a entender dondequiera que vayan. La referencia es básica,

situada como está al declinar la obra, y es símbolo de esa colonización cristiana que difunde la religión y las lenguas hasta los más apartados rincones. El monasterio, como las ermitas nórdicas, es otra Roma en tierras septentrionales.

Topografía, cultura, religión y lengua conforman un riquísimo tejido al que Cervantes da vida en el *Persiles*, huyendo de toda simplificación. Cuanto de bárbara tenía Roma queda así constatado en una línea erasmista que rompía con la vieja sacralización de una ciudad que además era famosa por sus asedios y saqueos, justificados como castigo divino a sus vicios y pecados. Alfonso de Valdés la había dibujado en su famoso *Diálogo* como una ciudad semejante a Babilonia.<sup>33</sup> Desde ese fondo erasmista que huía de los tópicos, la Roma del *Persiles* aparece tan múltiple y variada en vicios y virtudes como las tierras nórdicas, aunque nadie le negase la patente de ser, sobre otros lugares, la Nueva Jerusalén trazada según el modelo de la ciudad divina y residencia papal a la que se encaminan los protagonistas.<sup>34</sup> Éstos la adoran «como a cosa sacra» y encuentran en ella la sacramentalización de sus amores. La casa-museo de Hipólita, por un lado, y la ciudad misma con sus templos, por otro, son un alto símbolo de la cultura y religión que en ella se albergan. Pero Cervantes muestra también los vicios y miserias de esa otra Roma que se había ido perfilando desde Delicado y Valdés a Francisco de Quevedo.

Sin negar altos grados de idealización geográfica al *Persiles*, hay que convenir en que Cervantes relativiza y cuestiona la utopía como ilusión pura, deshaciendo los tópicos que la historia en general y las misceláneas en particular habían concedido a la topografía y a las razas estableciendo una dicotomía tradicional entre civilización y barbarie.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Véase al respecto Pedro Mexía: *Silva de varia lección*, edición de Antonio Castro, Madrid: Cátedra, 1989, donde hay numerosas referencias a los bárbaros, godos, normandos y demás pueblos que han sojuzgado a Roma. Los capítulos XXX y XXXI son significativos al respecto. Los saqueos son interpretados como castigo divino, incluido, claro, el de 1527 por Carlos V que escandalizara a toda Europa, y que justificó Juan de Valdés en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, edición de Rosa Navarro Durán, Madrid: Cátedra, 1992, págs. 17 y 42, comparando a la ciudad papal con una nueva Babilonia. Como lugar extraordinario aparece en Cayo Julio Soldino, obra citada en la nota 20, cap. I. Como ya se indicó, el *Relox* guevariano, págs. 700-701, presenta una clara inversión de Roma como símbolo de barbarie, presentando a los germanos en estado de virtud y paz arcádicos.

<sup>34</sup> Pedro Mexía: *Silva* I, págs. 614-616 y 638, ofrece la clásica simplificación de las gentes bárbaras, destacando en ellas el vicio de la bigamia y los apetitos carnales que identifica igualmente en mahometanos y judíos. Grecia y Roma son, por el contrario, otra cultura más libre y con leyes. Los bárbaros, a su vez, destruyen la cultura y acaban con las bibliotecas (II, págs. 29 y 407).

<sup>35</sup> Julio Baena: «*Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*: la utopía del novelista», en: *Cervantes* 8/2 (1988), págs. 125-138, ha matizado los términos de esta utopía barroca cervantina en la que el espacio lo definen los protagonistas. John Weiger: *The Substance of Cervantes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pág. 165, señala el desengaño cervantino respecto al mito coetáneo de la Edad

La armonía final que Norte y Sur alcanzan para algunos de los protagonistas del *Persiles* tiene un claro parangón con el tratamiento equilibrado que las lenguas en convivencia demuestran a lo largo de toda la obra. El Renacimiento favoreció la conciencia lingüística nacional y concibió la lengua como don de Dios para comunicarse entre los hombres. La diversidad idiomática, entendida como un maleficio para la humanidad tras la Torre de Babel, se explicaba ya en *La ciudad de Dios* de San Agustín, obra fundamental para el *Persiles*. Pero el humanismo retocó sensiblemente esa teoría, dignificando tal diversidad idiomática. Bernardo de Aldrete vio a Roma como ciudad predestinada para que llevase con el latín la cruz de Cristo por todo el mundo. Ese estandarte de lengua y fe podía así extenderse a las lenguas romances que, como el español, se concebían como hijas directas de la latina. Una sola lengua iba así a domesticar a los hombres, a unir voluntades y a hacer de la tierra un retrato del cielo.<sup>36</sup> Esos deseos, dirigidos a Felipe III desde la edición romana de 1606 por el autor *Del Origen y principio de la lengua castellana*, concuerdan bien con el espíritu del *Persiles*, aunque el prodigio no parezca exclusivo del español, sino de todas las lenguas de los pueblos cristianos.

Cervantes da en esta obra continuas señales de la existencia de una lengua cristiana desde una perspectiva semejante a la que presentaba *La lengua* de Erasmo de Rotterdam. Como éste señalaba, los primeros cristianos dieron en hablar nuevos lenguajes para así poder publicar el evangelio. Para Erasmo, el espíritu da en muchos «linages de lenguas», pero la lengua de Dios es la que habla el cristiano.<sup>37</sup> Por encima de la diversidad idiomática, está la lengua que sigue la doctrina limpia y

---

de Oro. Christian Andrés: «Insularidad y barbarie en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», en: *Anales Cervantinos* 28 (1990), págs. 109-124, analiza el contraste entre barbarie y civilización, identificando la primera con la violencia y la crueldad, pero también con rasgos de conmiseración cristiana, pues el texto ofrece numerosos casos de ambigüedad al respecto.

<sup>36</sup> Bernardo José de Aldrete: *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*, edición de L. Nieto, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, vol. I, prólogo. Sobre el tema, Werner Bahner: *La lingüística española del Siglo de Oro*, Madrid: Ciencia Nueva, 1966, págs. 17, 25, 125 y 145. Aldrete es el primer filólogo español que trata de forma comparativa el origen del castellano, alejándose de las teorías bíblico-patristicas. Para la lengua en el Renacimiento, véanse los trabajos recogidos en Fredi Chiappelli (ed.): *The Fairest Flower: The Emergence of Linguistic National Consciousness in Renaissance Europe*, 2 vols., Firenze: L'Accademia, 1985.

<sup>37</sup> Bernardo Pérez de Chinchón: *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, edición de Dorothy Severin, Madrid: Real Academia Española, 1975, págs. 192-197. La idea de una lengua superior, cristiana, no vinculada a idioma concreto (págs. 196-197), casa bien con las ideas que desde Dante habían ido trazando afinidades entre las lenguas romances (Werner Bahner, libro citado en la nota 36, pág. 17). Erasmo aspira a que todas las lenguas sean una, doblegada la soberbia que creó el confusionismo lingüístico de Babel (véase nota 42).

verdadera de Cristo. Todos los lenguajes se unen así en busca de una lengua concertada que encauce la diversidad babélica hacia una traducción del verbo humano en palabra divina. Erasmo recuerda el ejemplo de los apóstoles, políglotas por gracia divina, que predicaron la fe cristiana por todo el mundo en diversos idiomas. Tal razonamiento se esgrimió igualmente en el proceso de catequización de los indios y subyace en el *Persiles* hasta sus últimas páginas.

Ya desde el siglo XVI los hechos lingüísticos se relacionaban con las creencias religiosas y con las costumbres, estableciéndose toda una teología del lenguaje hablado y escrito. La unidad genesiaca perdida a la que el *Evangelio* de San Juan I, 1-3, alude: «En el principio era el Verbo, [...] y Dios era el Verbo» se rompió, por culpa de los hombres, con la confusión babélica. Pero la lectura de las *Actas de los Apóstoles* II, 3-4, devolvían al poliglotismo la dignidad de haber sido instituido por el Espíritu Santo para la extensión de la fe.<sup>38</sup> En el Renacimiento, se propició el conocimiento de las lenguas y los valores de la traducción para poder transmitir mejor la fe cristiana. El universo creado por la palabra se hace palabra y genera un cierto adanismo tendente a la búsqueda de esa lengua única original que se homologoase con la del mismo Dios.<sup>39</sup> La distinción entre lenguas sagradas y profanas hacía posible que, desde la sacralización del latín, ocurriera otro tanto con las lenguas de él derivadas, y de ese proceso el *Persiles* es un buen reflejo confirmado en el doble proyecto, literario y vital, del narrador y de los protagonistas.

Cervantes creó en el *Persiles* un riquísimo cañamazo idiomático con un cuidado máximo por la verosimilitud narrativa, procurando el mayor detalle en los inicios para luego ir aflojando los hilos, toda vez que el lector ya había entrado en el juego. Su itinerario hace además que ello transcurra de forma natural, cuando los protagonistas se pasean por un mundo más cercano al de los propios lectores. La novela muestra además la simpatía analógica y las correspondencias entre las lenguas, en una línea claramente humanística que va más allá de la tópica tríada de judíos, moros y cristianos que ha encasillado a la obra cervantina.

---

<sup>38</sup> Claude-Gilbert Dubois: *Mythe et langage au seizième siècle*, París: Ducros, 1970, págs. 13-14. Aunque *Verbo* (λόγος) significa la sabiduría eterna de Dios, como en *Proverbios* 8, 22, también se interpretó como *palabra*. Palabra y luz (*Nomen — Lumen*) van conectadas con las teorías ocultistas sobre el lenguaje. Ambas están en la génesis misma del *Persiles*, tan cercano a las tesis nominales de fray Luis de León. Véase también Henri Lefebvre: *Le langage et la société*, París: Gallimard, 1966.

<sup>39</sup> También el protestantismo favoreció el conocimiento de las lenguas para la difusión del evangelio. C.-G. Dubois, libro citado en la nota 38, págs. 31 y 67, recoge además los afanes de Athanasius Kircher y de la cábala para establecer correspondencias gráficas entre las lenguas. La lucha contra el confusionismo de Babel se daba a nivel gráfico y fónico. El tema en cuestión es desbordante, como confirma Arno Borst: *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart: Hiersemann, 1957-1963.

En ese mosaico riquísimo de lenguas y razas se asienta la dignidad del hombre y de su lengua, cualquiera que ésta sea, aunque hay evidentemente cuestiones de grado en el tratamiento, siendo los turcos los que, incluso por debajo de cualquier barbarie, quedan peor parados. La adscripción de la mentira a los moriscos o de la avaricia y el engaño a los judíos está claramente expresa en la obra, aunque a veces se haga desde una topicidad clara. Y al lado, la evidencia de que cualquier ser humano es capaz de perfeccionarse y superarse por encima de sus orígenes. Todas las lenguas sirven como vehículo comunicativo en general, aunque por diversas razones se tienda a preferir las de los países católicos, herederas del latín. Por encima de unas y otras, la lengua de Cristo constituye una suerte de idioma superior susceptible de ser aprehendido por todas. Cervantes recoge ese anhelo de unidad lingüística coincidente con la palabra de Dios que habían buscado los erasmistas, pero asumiendo plenamente la diversidad de lenguas y su riqueza comunicativa. Si el *Persiles* supone una reflexión desmitificadora sobre lo prodigioso, también lo es frente a las cuestiones de la lengua, que Cervantes trata con asombrosa y cuidada verosimilitud. Él avanza por los territorios de la novela en esa corriente de desmitificación sobre el origen del lenguaje, concebido como algo natural y como vehículo comunicativo, a la que se afiliaron Escalígero, Pero Mexía o Estienne.<sup>40</sup> La diversidad lingüística deviene en riqueza compartida, y su conocimiento ya no es un milagro, sino cuestión de aprendizaje y acercamiento a los otros. Se rompía así el sendero cerrado a que conducía *la búsqueda de la lengua perfecta* que tantos adeptos tuvo, según señala Umberto Eco.<sup>41</sup> Pero se hacía posible el ideal de una lengua única que residía en una

---

<sup>40</sup> C.-G. Dubois: libro citado en la nota 38, pág. 97. Pedro Mexía: libro citado en la nota 33, vol. I, págs. 162-163, hizo una clara defensa del castellano y fue uno de los primeros en equiparlo al latín. Cervantes aspiraba a verse traducido a todas las lenguas del mundo, como dice por boca de Sansón Carrasco en el cap. III de la II parte del *Quijote*, edición citada en la nota 23, vol. II, págs. 59-60.

<sup>41</sup> Umberto Eco: *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, Barcelona: Ed. Crítica, 1994, págs. 23, 40, 55, 166 y 283, traza ese afán por una lengua que representase el alma universal del mundo, patente en San Agustín y tantos otros. San Isidoro de Sevilla tenía por lenguas sagradas el hebreo, el griego y el latín. Dante contribuyó notoriamente al apoyo de la lengua vulgar en esa búsqueda que otros iniciaron por el camino de los árboles de la ciencia, como Ramon Llull, o de la poligrafía, como Kircher. Eco cree que la lengua madre no era otra que el conjunto de todas las lenguas (Eco 1994: 283), aunque se olvida del papel del español en América, tan fundamental. Véase también Ileana Pagani: *La teoria linguistica di Dante*, Nápoles: Liguori, 1982, y Marie-Louise Demonet: *Les voix du signe: nature et origine du langage à la Renaissance*, París: Champion, 1992.



ética expresable en cualquier idioma, como el *Persiles* confirma. Aunque, a la hora de la verdad, fuesen las lenguas de los pueblos cristianos las más adecuadas para comunicar y extender por un mundo plagado de voces bárbaras el *Verbum Dei*.<sup>42</sup>

### Bibliografía

- Aldrete, Bernardo José de (1972): *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*, edición de L. Nieto, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Andrés, Christian (1990): «Insularidad y barbarie en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», en: *Anales Cervantinos* 28, págs. 109-124.
- Arata, Stefano (1982): «I primi capitoli del *Persiles*: armonie e fratture», en: *Studi Ispanici*, págs. 71-86.
- Asensio, Eugenio (1960): «La lengua compañera del imperio: historia de una idea de Nebrija en España y Portugal», en: *Revista de Filología Española* 43, págs. 399-413.
- Baena, Julio (1968): «*Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*: la utopía del novelista», en: *Cervantes* 8/2, págs. 125-138.
- Bahner, Werner (1966): *La lingüística española del Siglo de Oro*, Madrid: Ciencia Nueva.
- Bermejo Cabrera, José Luis (1992): «Ambientación histórica en el *Persiles*», en: *Anales Cervantinos* 31, págs. 261-267.
- Bitterli, Urs (1982): *Los «salvajes» y los «civilizados»: el encuentro de Europa y Ultramar*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Borst, Arno (1957-1963): *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 7 vols., Stuttgart: Hiersemann.
- Canonica de Rochemonteix, Elveziol (1991): *El poliglotismo en el teatro de Lope de Vega*, Kassel: Ed. Reichenberger.

<sup>42</sup> C.-G. Dubois, libro citado en la nota 38, pág. 97 y 23. La referida sucesión entre palabra y luz del *Evangelio* sanjuanista (I, 1-3) tiene una clara conexión con la concepción neoplatónica de la palabra como emanación entre el Creador y el mundo. La palabra corre parejas en el *Persiles* con el eje conceptual de la obra, desde la cueva bárbara a la ilustre Roma, pero la novela abre continuos eslabones en esa cadena, hacia la ambigüedad y la paradoja, pues el ideal absoluto siempre está puesto a prueba. Gracián coincidió con Cervantes en ese «común idioma» que Andrenio y Critilo, el hombre salvaje y el culto, reinventaron en *El Criticón*. Véase Giuseppe Patella: *Gracián o della perfezione*, Roma: Edizioni Studium, 1993, págs. 166-168. Y «De la Lengua de Erasmo al estilo de Gracián», en: Aurora Egido: *La rosa del silencio: estudios sobre Gracián*, Madrid: Alianza, 1996, cap. 1. Este artículo es complementario de otro: «Erasmo y la Torre de Babel. La búsqueda de la lengua perfecta», en: *Homenaje a Marcel Bataillon*, Madrid: Casa de Velázquez, en prensa.

- Carreño, Antonio (1990): «Las *Nuevas Indias* en el epistolario de Pedro Mártir de Anglería», en: *Ideas* 92/6, págs. 53-65.
- Castañeda Delgado, Paulino (1990): «La Iglesia y la corona ante la nueva realidad lingüística en Indias», en: *I Simposio de Filología Iberoamericana (Sevilla, 26 al 30 de marzo de 1990)*, Zaragoza: Pórtico, págs. 29-42.
- Castro, Américo (1980): *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona: Noguer.
- Cervantes, Miguel de (1969): *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición de Juan Bautista Avallé-Arce, Madrid: Castalia.
- Cervantes, Miguel de (1978): *El Quijote*, edición de Andrés Murillo, Madrid: Castalia.
- Cervantes, Miguel de (1983): *Los Baños de Argel*, edición de Jean Canavaggio, Madrid: Taurus.
- Chiappelli, Fredi (ed.) (1985): *The Fairest Flower: The Emergence of Linguistic National Consciousness in Renaissance Europe*, 2 vols., Florencia: L'Accademia.
- Demonet, Marie-Louise (1992): *Les voix du signe: nature et origine du langage à la Renaissance*, París: Champion.
- De Mora, Carmen (1992): «Problemas textuales y códigos culturales en la *Relación* de Pedro Castañeda Nájera», en: *II Simposio de Filología Iberoamericana (Sevilla, 11 al 15 de marzo de 1991)*, Zaragoza: Pórtico, págs. 189-231.
- Díez Fernández, José Ignacio / Aguirre de Cárcer, Luisa Fernanda (1992): «Contexto histórico y tratamiento literario de la 'hechicería' morisca y judía en el *Persiles*», en: *Cervantes* 12, págs. 33-63.
- Dubois, Claude-Gilbert (1970): *Mythe et langage au seizième siècle*, París: Ducros.
- Eco, Umberto (1994): *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, Barcelona: Ed. Crítica.
- Egido, Aurora (1994): *Cervantes y las puertas del sueño (Estudios sobre «La Galatea», «El Quijote» y «El Persiles»)*, Barcelona: Prensas Universitarias.
- Egido, Aurora (1996): «De la Lengua de Erasmo al estilo de Gracián», en: Egido, Aurora: *La rosa del silencio: estudios sobre Gracián*, Madrid: Alianza, cap. 1.
- Egido, Aurora (en prensa): «Erasmo y la Torre de Babel: la búsqueda de la lengua perfecta», en: Pérez, Joseph (ed.): *Homenaje a Marcel Bataillon*, Madrid: Casa de Velázquez.
- Eliade, Mircea (1975): *Mito y realidad*, Madrid: Guadarrama.
- Elliott, John H. (1994): *Lengua e Imperio en la España de Felipe IV*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- García Lorenzo, Luciano: «Cervantes, Constantinopla y *La Gran Sultana*», en: *Anales Cervantinos* 31, págs. 202-213.

- Guevara, Antonio de (1984): *Menosprecio de corte y alabanza de aldea: arte de marear*, edición de Asunción Rallo, Madrid: Cátedra.
- Guevara, fray Antonio de (1994): *Relox de príncipes*, edición de Emilio Blanco, Madrid: Confres.
- Gómez de Liaño, Ignacio (1990): *Paisajes del placer y de la culpa*, Madrid: Tecnos.
- Gómez Tabanera, José (1966): «La plática del villano del Danubio de fray Antonio de Guevara o las fuentes hispanas del mito del buen salvaje», en: *Revista Internacional de Sociología* 24, págs. 297-316.
- Gómez Tabanera, José (1990): «El tema del hombre salvaje y el descubrimiento de América», en: *El Basilisco* 4, págs. 31-50.
- Gómez Tabanera, José (1994): «Bestiario y paraíso en los viajes colombinos: del legado del folklore medieval europeo a la historiografía americanista», en: *Encuentros y desencuentros de culturas: desde la Edad Media al siglo XVIII*, Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Irvine, 24-9 de agosto de 1992), University of California: Asociación Internacional de Hispanistas, págs. 68-78.
- Hegyí, Ottmar (1992): *Cervantes and the Turks: Historical Reality versus Literary Fiction in «La Gran Sultana» y «El amante liberal»*, Newark (Delaware): Juan de la Cuesta.
- Lapesa, Rafael (1980): *Historia de la lengua española*, Madrid: Gredos.
- Lefebvre, Henri (1966): *Le langage et la société*, París: Gallimard.
- Leonard, Irving A. (1979): *Los libros del conquistador*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lerner, Isafas (1992): «La visión humanística de América: Gonzalo Fernández de Oviedo», en: *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro*, Kassel: Edition Reichenberger, págs. 3-22.
- López Estrada, Francisco (1992): «Vista a Oriente: la española en Constantinople», en: *Cuadernos de Teatro Clásico* 7, págs. 31-46.
- Lubac, André (1951): «La France et le français dans le *Persiles*», en: *Anales Cervantinos* 1, págs. 111-130.
- Lucas, Karen (1990): «Rosamunde: A Cervantine Mingling of History and Fiction in *Persiles*», en: *Cervantes* 10, págs. 87-92.
- Mariscal, George (1990): «*Persiles* and the Remaking of Spanish Culture», en: *Cervantes* 10/1, págs. 93-102.
- Márquez Villanueva, Francisco (1973): *Fuentes literarias cervantinas*, Madrid: Gredos.

- Márquez Villanueva, Francisco (1983): «La criptohistoria morisca (los otros moriscos)», en: Augustin Redondo (ed.): *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI-XVII siècles)*, París: Publications de la Sorbonne, págs. 77-94.
- Márquez Villanueva, Francisco (1991): *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid: Ed. Libertarias.
- Martorell, Joanot / Galba, Martí Joan de (1974): *Tirante el Blanco*, edición de Martí de Riquer, Madrid: Espasa-Calpe (vols. I-V).
- Mas, Albert (1967): *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, 2 vols., París: Centre de Recherches Hispaniques.
- Meregalli, Franco (1972): «De los *Tratos de Argel* a los *Baños de Argel*», en: Pincus Sigee, Rizel / Casaldueiro, Joaquín (eds.): *Homenaje a Casaldueiro*, Madrid: Gredos, págs. 395-409.
- Meregalli, Franco (1992): *Introducción a Cervantes*, Barcelona: Ariel.
- Mexía, Pedro (1989): *Silva de varia lección*, edición de Antonio Castro, Madrid: Cátedra.
- Mignolo, Walter (1990): «Teorías renacentistas de la escritura y la colonización de las lenguas nativas», en: *I Simposio de Filología Iberoamericana (Sevilla, 26 al 30 de marzo de 1990)*, Zaragoza: Pórtico.
- Molho, Mauricio (1992): «*El sagaz perturbador del género humano*: brujas, perros, embrujados y otras demonomanías cervantinas», en: *Cervantes* 12/2, págs. 21-32.
- Morel-Fatio, Alfred (1913): «L'espagnol langue universelle», en: *Bulletin Hispanique* 15, págs. 207-223.
- Navarro, Rosa (1993): «Lope juega con los límites: *Jorge Toledano*, una comedia de cautivos», en: Pedraza, Felipe B. / González, G. (eds.): *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro: actas de las XVI Jornadas de teatro clásico*, Madrid: Ministerio de Cultura, págs. 73-92.
- Ortúñez de Calahorra, Diego (1975): *Espejo de príncipes y cavalleros [El Cavallero del Febo]*, edición de Daniel Eisenberg, Madrid: Espasa-Calpe (vol. I).
- Osuna, Rafael (1970): «La expulsión de los moriscos en el *Persiles*», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 19, págs. 388-393.
- Pagani, Ileana (1982): *La teoria linguistica di Dante*, Nápoles: Lignori.
- Peña, Aniano (1975): *Américo Castro y su visión de España y Cervantes*, Madrid: Gredos.
- Pérez de Chinchón, Bernardino (1975): *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, edición de Dorothy Severin, Madrid: Real Academia Española.
- Quérillacq, René (1992): «Los moriscos de Cervantes», en: *Anales Cervantinos* 30, págs. 79-98.

- Rallo, Asunción (1979): *Antonio de Guevara en su contexto renacentista*, Madrid: Cupsa.
- Ramajo Caño, Antonio (1993): «La norma lingüística y las autoridades», en: *Anuario de Letras* 31, págs. 333-377.
- Redondo, Agustín (1988): «Devoción tradicional y devoción erasmista en la España de Carlos V: de la *Verdadera información de la Tierra Santa* de fray Antonio de Aranda al *Viaje de Turquía*», en: *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid: Gredos, págs. 394-410.
- Rodríguez Adrados, Francisco (1993): «El idioma español y su valor», en: *Boletín de la Real Academia Española* 73, págs. 303-327.
- Rodríguez Cacho, Lina (1993): «La selección de lo curioso en las silvas y jardines: notas para la trayectoria del género», en: *Crítico* 58, págs. 155-168.
- Romero Muñoz, Carlos (1990): «Oviedo, Olao Magno, Ramusio: note sulle 'mediazione veneziana' nel primo tempo della composizione del *Persiles*», en: Caracciolo, Angela (ed.): *L'impatto della scoperta dell'America nella cultura veneziana*, Roma: Bulzoni.
- Salas, Alberto M. (1986): *Tres cronistas de Indias: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y fray Bartolomé de las Casas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez de las Brozas, Francisco (1976): *Minerva o De la propiedad de la lengua latina*, Madrid: Cátedra.
- Soldino, Cayo Julio (1573): *De las cosas maravillosas del mundo*, Sevilla: Alonso Escribano.
- Torquemada, Antonio de (1983): *Jardín de flores curiosas*, edición de Giovanni Allegra, Madrid: Castalia.
- Valdés, Juan de (1969): *Diálogo de la lengua*, edición de Juan M. Lope Blanch, Madrid: Cátedra.
- Verdonk, Robert A. (1980): *La lengua española en Flandes en el siglo XVII: contribución al estudio de las interferencias léxicas y de su proyección en el español en general*, Madrid: Insula.
- Weiger, John (1985): *The Substance of Cervantes*, Cambridge: University Press.
- Wilson, Diana de Armas (1991): *Allegories of Love: Cervantes' «Persiles and Sigismunda»*, Princeton: University Press.
- Wilttrout, Ann E.: «El Villano del Danubio: Foreign Policy and Literary Structure», en: *Crítica Hispánica* 3, págs. 47-57.



Michael Nerlich (Berlín)

## ***Los trabajos de Persiles y Sigismunda:* proyecto histórico-iluminado de una cultura europea**

### **1 ¿Producto de debilidad senil? — ¿novela tridentina?**

Cuando murió Cervantes, el 22 de abril de 1616, tuvo la satisfacción de haber terminado, algunos días antes, este texto que consideraba como el más importante de su obra: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Sin embargo, después de una acogida totalmente entusiasta por el público contemporáneo, manifestándose por seis ediciones sucesivas el año de su primera publicación, 1617, y por traducciones francesas, inglesas e italianas, y después de una segunda ola de interés en la época del romanticismo alemán, la «exégesis» moderna ya no sabía qué hacer con el *Persiles*. Por cierto, el respeto al autor del *Quijote* hacía que no se repitiera demasiado aquella condena sin clemencia de Marcelino Menéndez Pelayo, atalaya incontestado de la crítica literaria española, quien — en 1880-1882 — se atrevió a escribir que Cervantes, «en su vejez hizo un libro de aventuras, especie de novela bizantina, imitación de Heliodoro, tejida de casos maravillosos, no dudó, sin duda por debilidad senil, en acudir a los prestigios algo pueriles de la magia».<sup>1</sup> Pero por regla general, la crítica siguió hasta hoy pronunciándose más bien negativamente sobre el *Persiles*. Sin poner en duda el arte cervantino de narrar, también en el *Persiles*, juzgado sin embargo muchas veces demasiado artificioso, y sin ignorar la dimensión teórica o metatextual de la obra, los críticos — salvo excepciones<sup>2</sup> — se pusieron de acuerdo para negarle verdadera vitalidad, explicando el poco éxito del texto desde (a lo más tarde) los románticos por la ausencia de una verdadera

---

<sup>1</sup> Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987 (BAE), vol. 2, pág. 278.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo entre los estudios más recientes Joaquín Casaldueiro: *Forma y sentido de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, Buenos Aires: Sudamericana, 1947; Alban K. Forcione: *Cervantes, Aristotle, and the «Persiles»*, Princeton; New Jersey: University Press, 1970; Alban K. Forcione: *Cervantes' Christian Romance: A Study of «Persiles y Sigismunda»*, Princeton; New Jersey: University Press, 1972; Diana de Armas Wilson: *Allegories of Love: Cervantes' «Persiles y Sigismunda»*, Princeton: University Press, 1991.

dimensión psicológica de los personajes o por la falta de realismo<sup>3</sup> o inclusive por la pobreza filosófica, reduciendo la dimensión ideológica del *Persiles* a una conversión del Cervantes erasmista<sup>4</sup> del *Quijote* y de las *Novelas ejemplares* al catolicismo tridentino<sup>5</sup> y el *Persiles* a un libro edificante, repugnante para todo lector no apasionadamente católico.<sup>6</sup>

En realidad, podemos dudar con fundada razón que todos aquellos críticos, juzgando el *Persiles* con tanto rigor, lo hayan realmente leído o leído con debida atención.<sup>7</sup> La misma duda asaltó a Maurice Molho cuando — en 1994 — en el

<sup>3</sup> Así en 1993, Jean Canavaggio, sin embargo uno de los cervantistas más competentes, llegó a la conclusión siguiente sobre los personajes en particular y la novela en general: «Qu'ils soient témoins ou acteurs des péripéties qui jalonnent leur aventure, ils ne les vivent pas. Les épreuves qu'ils affrontent les confirment dans leur fermeté; mais elles ne les affectent ni les modifient: immuables, ils demeurent inachevés. Conformément à l'*'omnes sumus peregrini super terram'* de la Bible, leur pérégrination s'institue comme une allégorie de la vie humaine s'élevant jusqu'à la perfection; mais leur destin nous est irrémédiablement étranger. Que l'auteur du *Persiles* se soit ainsi engagé dans ce qui s'est révélé être une impasse témoigne du développement qu'a pris sa réflexion esthétique et des contraintes qu'elle a fini par faire peser sur sa création, alors qu'auparavant elle était subordonnée au travail de l'écriture et constamment stimulée par lui» (Jean Canavaggio / Bernhard Darbord / Guy Mercadier / Jacques Beyrie / Albert Bensouassan (eds.): *Histoire de la littérature espagnole*, 2 vols., París: Fayard, 1993-1994, vol. 1, pág. 573).

<sup>4</sup> Véase Américo Castro: *El pensamiento de Cervantes*, Madrid: Centro de estudios históricos, 1925; Marcel Bataillon: *Erasmus et l'Espagne*, París: Droz, 1937.

<sup>5</sup> Véase de manera ejemplar Ludwig Pfandl: *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1929 (reimpresión Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, págs. 253-257). Pfandl, encantado por lo que consideraba como una novela de ascensión mística, se muestra solamente desengañado por la «trivialidad» del fin. Según Pfandl, la novela habría debido terminar con la toma del velo por la protagonista y no por un matrimonio. Para la investigación que continúa con la idea de novela edificante véase por ejemplo Juan-Bautista Avalle-Arce en su *Introducción a «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»* (Madrid: Castalia, 1977) y más recientemente Christoph Strosetzki: *Miguel de Cervantes: Epoche — Werk — Wirkung*, Munich: C. H. Beck, 1991.

<sup>6</sup> El autor de la monografía sobre Cervantes más divulgada en Alemania, por ejemplo, en un país que puede gloriarse de una larga tradición de estudios cervantinos, declara (apoyándose en Astrana Marín, Menéndez Pelayo y August Rüegg) que el *Persiles* debe de fastidiar y de escandalizar al lector no católico (Anton Dieterich: *Cervantes*, Reinbek: Rowohlt, 1984, pág. 112).

<sup>7</sup> Para dar una pequeña idea, algunos ejemplos tomados de autores absolutamente competentes, entre ellos mi maestro y amigo Werner Krauss. En su monografía *Miguel de Cervantes: Leben und Werk* (Neuwied; Berlín: Luchterhand, 1966), aprendemos, por ejemplo, que Sigismunda — durante un cierto tiempo — piensa tomar el velo, pero finalmente renuncia a hacerlo porque una intoxicación de Persiles, provocada por una cortesana, hace que se acuerde de su verdadera vocación: «Es kommt zur Heirat.» (pág. 199; el error se ha quedado en la nueva edición, sin embargo corregida: Werner Krauss: *Cervantes und seine Zeit*, ed. Werner Bahner, Berlín: Akademie Verlag, 1990, pág. 145). En el texto de Cervantes, desde luego, es Sigismunda que está envenenada por la cortesana Hipólita. Christoph Strosetzki nos informa a su vez (*Geschichte der spanischen Literatur*, ed. Christoph Strosetzki,



brillante prefacio a su traducción del *Persiles* apuntó con respecto a la aparente desenvoltura con la que — en el prólogo al *Persiles* — Cervantes habla de su propia muerte: «[...] d'ores et déjà il est permis de se demander si un Prologue où la mort se présente sous des traits aussi peu catholiques, introduit véritablement à la lecture d'une apologie tridentine de la foi catholique et romaine.»<sup>8</sup>

## 2 El *Persiles* — ¿texto «lejano de nuestra sensibilidad»?

Como lo veremos aún, esta pregunta no tiene nada de académico. Por eso me permito declarar antes de responder que estoy en desacuerdo total con el eminente hispanista Jean Canavaggio para quien «ce roman posthume» sería de todos los escritos de Cervantes «le plus éloigné de notre sensibilité».<sup>9</sup> Tal vez la crítica, estando en la aldea, no ha visto sencillamente las casas:<sup>10</sup> el *Persiles* pone delante de nuestros ojos la visión de una Europa desgarrada por explosiones de violencia, por asesinatos, guerras, catástrofes naturales o causadas por el hombre, una Europa amenazada políticamente, culturalmente e ideológicamente por las fuerzas destruc-

---

Tubinga: Niemeyer, 1991, pág. 104; véase también su *Miguel de Cervantes* [=Strosetzki 1991a], pág. 52) que las familias de Persiles y de Sigismunda se oponen a su matrimonio y que es por ésto que huyen. Además de ésto se nos asegura (Strosetzki 1991: 56) que Cloelia, la ama de Sigismunda, es una «antigua bárbara» (lo que simplemente no es cierto). Por fin, en Jean Canavaggio leemos (*Histoire de la littérature espagnole* [=Canavaggio 1993], pág. 572) que «Sigismunda, à la suite d'un voeu mystérieux, a résolu d'accomplir» una peregrinación «en compagnie de Persiles avant de l'épouser», mientras que en la realidad del texto, salen por razones absolutamente no misteriosas y el voto no es más que un pretexto. Mejor aún: Canavaggio refiere también que los dos amantes «confèrent [...] à leur pèlerinage une signification transcendante: celle d'une quête d'absolu que sanctionne, *in fine*, leur union sacramentelle [...]», mientras Cervantes mismo nos cuenta que es el hermano de Persiles, Maximino, quien al punto de morir y sin la asistencia de un solo sacerdote, en la plaza delante de San Pablo en Roma, casa a su hermano con Sigismunda. Desde luego (y como veremos después) todo esto no impide que estos cervantistas, como la investigación cervantista en general, digan cosas sumamente pertinentes sobre el *Persiles*, pero tenemos derecho para dudar sobre la validez de muchas informaciones que se hallan en los manuales de la historia literaria si a estos autores ya ocurre decir fabulaciones: son prejuicios de larga tradición que les hacen ver y decir cosas de mera imaginación (colectiva).

<sup>8</sup> Maurice Molho: «Préface», in: Miguel de Cervantès: *Les travaux de Persille et Sigismonde: histoire septentrionale*, traduit et présenté par Maurice Molho, Paris: José Corti, 1994, págs. 7-69, pág. 10.

<sup>9</sup> Canavaggio (1993: 571).

<sup>10</sup> Recientemente, la investigación cervantista inició nuevas lecturas — según mi parecer — más adecuadas del *Persiles* y de las cuales es preciso señalar sobre todo Diana de Armas Wilson: *Allegories of Love: Cervantes' Persiles and Sigismunda* [=Wilson 1991]. Pienso que no solamente su lectura del *Persiles* como subversión del discurso masculino de la época o mejor dicho como espacio libre para el discurso femenino resulta convincente, pero completa y confirma esta otra subversión del discurso oficial (tridentino) que propone mi propia lectura.

tivas en el interior y el exterior, éstas últimas representadas por el Islam. Pero también una Europa buscando su unidad, una Europa por fin a la que Cervantes propone — y será ésto su testamento — una identidad y hasta una solidaridad cultural e ideológica.

¿No bastaría esto para sensibilizar al lector (europeo) de hoy? Naturalmente tenemos que desconfiar de las analogías. Las categorías en las cuales pensaba el autor no son, claro está, las categorías de nuestra época, y las razones por las cuales a los lectores de entonces les gustaba el *Persiles* no eran forzosamente las razones que pueden animar a un lector de hoy. Pero me parece dudoso que el entusiasmo de la época para el *Persiles* se explique por el hecho de que Cervantes haya imitado a la *Etiópica* de Heliodoro o que haya intentado realizar la gran epopeya en prosa propuesta por el genial alumno de Aristóteles e interlocutor de Cervantes en el diálogo sobre la poesía: Alonso López Pinciano en su *Philosophia Antigua Poetica*, publicada en 1596.<sup>11</sup>

Sin negar la debida importancia a las reflexiones teóricas sobre la literatura que se hallan explícita e implícitamente en el *Persiles*, no creo que sea por ellas que el público contemporáneo haya manifestado tanto entusiasmo para el *Persiles*, y no pienso tampoco que lo haya hecho por haber sido el *Persiles* una «novela tridentina», el público del siglo de oro buscando la edificación más bien — fuera de los rituales eclesiásticos — en libros de catecismos rudimentarios y no en las obras de Cervantes. Pensar, por fin, que quien — en 1615 — había podido terminar la segunda parte del *Quijote*, una de las cumbres de la literatura de todos los tiempos, algunos meses después sufría de «debilidad senil», me parece tanto más absurdo cuanto Cervantes — como sabemos — durante muchos años trabajaba paralelamente en el *Quijote*, las *Novelas ejemplares* y el *Persiles*.<sup>12</sup> Además de esto la complejidad del texto y el alto

<sup>11</sup> Véase Tilbert Dídac Stegmann: *Cervantes' Musterroman «Persiles»: Epentheorie und Romanpraxis um 1600 (El Pinciano, Heliodor, «Don Quijote»); mit einer «Persiles»-Bibliographie*, Hamburgo: Lüdke, 1971.

<sup>12</sup> Aquí cabe — *mutatis mutandis* — el comentario (justificadamente) algo irónico de Jenaro Talens y Nicholas Spadaccini respecto al menosprecio en que la crítica literaria tenía (y sigue en parte teniendo) los entremeses de Cervantes: «Resulta, cuando menos, extraño que alguien de la capacidad crítica de Cervantes fuera incapaz de ver su propio fracaso y se empeñara, hasta el fin de su vida, en defender unas obras que nadie aceptaba, si no fuera porque con ello defendía no un valor respecto a los gustos dominantes, sino una posición *diferente* respecto a los discursos poético y teatral vigentes en su época. En esa *diferencia* [...] radica, en nuestra opinión, la importancia histórica del teatro cervantino.» («Del teatro como narratividad — teoría y práctica teatral en Cervantes», in: Miguel de Cervantes: *El rufián dichoso* — *Pedro de Urdemalas*, edición de Jenaro Talens y Nicholas Spadaccini, Madrid, Cátedra, 1986, págs. 11-79, pág. 21). Con respecto al *Persiles* podemos decir que la crítica moderna — a lo más tarde desde Menéndez Pelayo — se ha empeñado en alinear el texto de Cervantes y en hacer desaparecer la *diferencia*, o mejor dicho: en hacer desaparecer todo lo que constituye lo inconfundible-

nivel del arte narrativo<sup>13</sup> así como su «metatextualidad» prueban que Cervantes estaba en su cabal juicio.

### 3 Resumamos sin dar con fábulas

Abandonemos pues este prejuicio del *Persiles* «novela tridentina» señalando una cualquiera «conversión» de Cervantes y resumamos sin dar con fábulas exegéticas (o para decirlo con Umberto Eco: respetando los límites de la interpretación): Eusebia, reina de Frislanda, país situado al norte de Noruega, tiene dos hijas, la menor llevando su propio nombre, la mayor, hermosísima, llamada Sigismunda. La reina envía a Sigismunda a la corte de Eustoquía, reina de Tule o Islanda, isla aún más al norte, para protegerla de posibles consecuencias de una guerra que parece amenazar el país. Queda permitido pensar, sin embargo (como nos dice más tarde uno de los personajes del texto), que lo hizo también esperando que el príncipe heredero de Tule, Maximino, se enamore de la «sin par Sigismunda». Maximino, ausente de su país, «corriendo los mares» en el momento cuando llega Sigismunda a Tule, y a quien su madre manda el retrato de Sigismunda, se enamora de la princesa. Este acuerdo a distancia hace que su hermano menor, Persiles, a su vez enamorado de Sigismunda, caiga enfermo. Su madre, «viendo morir a su hijo», descubre las razones de su agonía, y prefiriendo la vida del segundogénito al matrimonio del primogénito, pregunta a Sigismunda si — acaso — ella puede interesarse por Persiles de quien alaba las calidades físicas e intelectuales. Sigismunda, no teniendo otra preocupación que la «de su misma honra» y de obedecer a la voluntad de la reina de Tule, da su acuerdo de principio: «y entre los dos [Persiles y Sigismunda] concertaron que se ausentasen de la isla antes que su hermano viniese, a quien darían por disculpa, cuando no la hallase, que había hecho voto de venir a Roma a enterarse en ella de la fe católica, que en aquellas partes septentrionales andaba algo de quiebra, jurándole nuestro Persiles que en ninguna manera iría en dicho ni en hecho contra su honestidad.»<sup>14</sup>

Como se concederá fácilmente, todo esto no tiene nada de verdaderamente católico y aún menos de «tridentino», pero más bien algo de sacrílego porque no hay voto<sup>15</sup> y porque además es mentira. Sigamos, sin embargo, con el resumen de la historia antes de dedicarnos a la interpretación del texto. Para poder respetar con más

---

mente único y diferente de la obra.

<sup>13</sup> Voir Maurice Molho: *Les travaux* [=Molho 1994], págs. 11-20.

<sup>14</sup> Miguel de Cervantes: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, in: *Obras completas*, ed. Ángel Valbuena Prat, Madrid: Aguilar, <sup>3</sup>1990, 2 vols., vol. 2, pág. 1075.

<sup>15</sup> Por lo que se refiere al voto véase Maurice Molho (1994: 40).

seguridad el voto de Persiles de no atentar a la honestidad de Sigismunda, los dos «peregrinos» se hacen pasar por hermano y hermana, y para viajar de incógnito adoptan seudónimos: Periandro / Superhombre y Auristela / Estrella de Oro.<sup>16</sup> Sin embargo, se embarcarán con mala estrella porque el capitán del navío que habían tomado por mercader se revela corsario. Aprovechando una excursión a una isla se escapan y buscan asilo con pescadores con quienes — acogidos con mucha amistad — celebran algunas bodas. En medio de estas festividades, Auristela, su ama y las recién casadas son robadas por otro corsario que finalmente las vende a Arnaldo, príncipe heredero de Dinamarca que se enamora también de Auristela y le ofrece su reino.

Abreviemos: Periandro hallará a Auristela, y con Arnaldo (que toma Periandro por hermano de Auristela) y dentro de poco tiempo con toda una «escuadra» de gente encontrada durante su periplo, un español del nombre de Antonio que el narrador no deja de llamar «el bárbaro Español», Ricla, su esposa, su hijo que también se llama Antonio, su hija Costanza, todos cuatro encontrados en la *Isla bárbara*; un «maestro de danza» italiano con el nombre de Rutilio; Mauricio, un irlandés, su hija Transila y su marido Ladislao, y — por fin — Clodio y Rosamunda, dos ingleses que van a morir durante el viaje, Persiles y Sigismunda viajan de peripecia a peripecia, de pérdidas a encuentros, antes de llegar a la *Isla de las Ermitas* donde los viajeros se separan. Arnaldo vuelve a Dinamarca, Mauricio, su hija y su yerno se van para Inglaterra, los ermitaños Renato y Eusebia van a volver a Francia, y Rutilio se quedará en la *Isla de las Ermitas*. Auristela y Periandro continúan su viaje para Roma, pasando por la Península Ibérica, acompañados por Antonio padre e hijo y por Ricla y Costanza. Desde Lisboa van a atravesar España por el camino más corto. Durante un breve tiempo estarán acompañados por una joven madre con el nombre de Feliciano de la Voz, perseguida por su propia familia; por un polaco mal casado en España que se llama Ortel Banedre; por una vieja peregrina; por dos estudiantes algo ladrones, y por fin — más durablemente — por un mozo, llamado Bartolomé el Manchego. Dejan a Antonio el padre y a su esposa Ricla en Quintanar de la Orden, pueblo natal de Antonio donde se quedará con sus viejos progenitores, y pasarán por las afueras de Valencia, por Barcelona y Perpiñán en Francia.

En Francia encuentran a tres hermosas damas: Deleasir, Belarminia y Feliz Flora que quieren ir a París donde el duque de Nemurs busca una esposa. Pero poco después abandonan esta idea y continúan el viaje para Roma con los peregrinos, pasando por el Languedoc y la Provenza donde otra pareja se les adjuntará: la hermosa Ruperta y su marido Croriano. También encuentran a Luisa, una criada

---

<sup>16</sup> Para los seudónimos véase Molho (1994: 40-42).

española: la mujer del polaco Ortel Banedre que abandona, sin embargo, poco después y en compañía de Bartolomé al grupo de peregrinos. Pasando por el Delfinado, el Piamonte, Milano y Luca, Persiles y Sigismunda llegarán a Roma, al cabo de dos años de periplo, acompañados por sus compañeros. Allí van a encontrar — además de Rutilio — al príncipe Arnaldo siempre enamorado de Sigismunda / Auristela a quien sigue tomando por hermana de Periandro / Persiles; al duque de Nemurs igualmente enamorado de Auristela por haber visto un retrato de la hermosa peregrina, y a Maximino, hermano de Persiles / Periandro. Como al volver a Tule no había hallado a Sigismunda, se había trasladado también a Roma, pero llegado a Terrachina, cayó gravemente enfermo. Se muere delante de la iglesia San Pablo, casando *in extremis* a su hermano con Sigismunda. Arnaldo, desengañado, pero consolado y en buena paz con Periandro y Sigismunda, vuelve a Dinamarca para casarse con Eusebia, la hermana menor de Sigismunda. El «bárbaro Antonio», hijo, se casa con Feliz Flora, y su hermana Costanza, duquesa y viuda, se casará con el hermano de su marido muerto. Sigismunda, después de haber «besado los pies al Pontífice», vuelve con Persiles a Tule / Frislanda para reinar «hasta que bisnietos le alargaron los días, pues los vió en su larga y feliz posteridad».

#### **4 El tiempo histórico, o el periplo de *Persiles* se desarrolla también en territorio protestante**

La historia — mil veces más compleja aún — está riquísima en aventura, pero comparada con lo que habría podido suceder a un viajante durante un periplo parecido en aquella época en la cual Cervantes colocó a su *Persiles*, podemos decir que se queda debajo de lo posible histórico tantas veces discutido por los diferentes narradores al interior de la historia y sobre todo por el mismo Persiles. Echemos pues un vistazo sobre el tiempo histórico en el cual Cervantes sitúa el viaje de Persiles y Sigismunda. Llegado a la *Isla de las Ermitas* más o menos al mismo tiempo que nuestros peregrinos, Sinibaldo, hermano del ermitaño Renato, da noticias de los acontecimientos políticos en Europa y cuenta que la situación del reino de Dinamarca, atacado por Leopoldo, rey de Dania, y comprometido por la ausencia del príncipe Arnaldo, se encuentra en el centro de las preocupaciones europeas: «Contó con esto guerras del de Transilvania, movimientos del turco, enemigo común del género humano, dió nuevas de la gloriosa muerte de Carlos V, rey de España y emperador romano, terror de los enemigos de la Iglesia y asombro de los secuaces de Mahoma [...]»<sup>17</sup> Comentario muy justo de Maurice Molho: «Si

---

<sup>17</sup> Cervantes (<sup>3</sup>1990: 978).

Charles-Quint [...] meurt le 21 septembre 1558, l'épisode de l'Île des Ermites se situerait en 1559/1560.»<sup>18</sup>

En aquella época, los mercaderes — llamados por ejemplo *merchant adventurers* en Inglaterra — corren los océanos y se dedican a la piratería. La guerra entre Francia y España acaba de terminarse y conflictos diversos, provocados por el gran cisma de la religión cristiana, pegan el fuego a toda Europa de los Estados bálticos (representados por el reino de «Bituania» en el *Persiles*) hasta Inglaterra e Irlanda, favoreciendo al bandidaje en todas las partes de Europa. En pocas palabras: Esto no ha sido un tiempo muy oportuno para viajar, y Molho tiene razón para ver en los robos, raptos, violaciones, asesinatos y otros crímenes con los cuales los peregrinos se ven confrontados en el *Persiles* una «typologie universelle de la violence» de la cual el centro sería — según su parecer — la *Isla Bárbara*. Sin embargo, Molho está equivocado con la explicación «geográfica» de las causas del caos: «La violence septentrionale a sa racine en Barbarie, et se développe dans les conditions qui sont celles de l'univers barbare, nocturne et glacial, du Grand Nord: la violence y est concordante et homogène à sa nature. Cette concordance ne se retrouve pas dans l'espace méridional où la violence s'exerce dans des conditions qui lui sont hétérogènes et contradictoires [...] Sans doute n'est-ce point par hasard si l'entier périple du Persille se développe en territoire catholique sans en sortir jamais, tant au Septentrion (à l'exception de l'Île Barbare) que dans le Méridien. La chrétienté catholique, fondée en charité, serait de soi incompatible avec la violence.»<sup>19</sup>

Digamos primeramente que una parte del periplo se desarrolla en Frislanda, Tule o Islanda, Noruega y Dinamarca y que los principales personajes son inclusive originarios de aquella región que se llama Escandinavia. Añadamos después que tendríamos que dejar de tomar a Cervantes y a sus lectores por imbéciles como lo hizo — ¡desgraciadamente! — Menéndez Pelayo, no contento de hablar de la «debilidad senil» de Cervantes, pero juzgando inteligente añadir que Cervantes había colocado su historia «en las regiones del Norte, por él libremente fantaseadas».<sup>20</sup> Me parece que Maurice Molho iba a seguir la buena senda para dar una desmentida definitiva a esto escribiendo: «Rien ne sert d'affirmer après d'autres que le Septentrion de Cervantès est imaginaire. Peut-être l'est-il moins qu'on ne le dit.»<sup>21</sup> Pero por sus especulaciones sobre la «concordance» y la discordancia entre la naturaleza septentrional feroz, la violencia humana y la fe católica, da de nuevo con los prejuicios tradicionales sobre el *Persiles*, olvidando la evidencia misma. Porque

<sup>18</sup> Molho (1994: 321).

<sup>19</sup> Molho (1994: 35-36).

<sup>20</sup> Menéndez Pelayo (1987: II, 278).

<sup>21</sup> Molho (1994: 25).

¿cómo se puede pensar seriamente — como lo hace Molho — que el conflicto entre el rey de Dania (país imaginario) y el rey de Dinamarca refleje «la guerre civile dite du *Comte* qui ravagea le Danemark de 1534 à 1536»,<sup>22</sup> sin conceder al mismo tiempo a Cervantes y a sus lectores la competencia de saber que los países escandinavos son países protestantes? En todo caso, Christian III, rey de Dinamarca (1503-1559), había establecido definitivamente la reforma luterana en su Estado: Hizo la guerra a Carlos Quinto y le forzó a renunciar a la corona de Dinamarca y de Noruega, en 1544, en la ocasión del tratado de Speyer.

### 5 Sobre el espacio protestante en que se mueve el *Persiles*

Ya el simple hecho de que las encarnaciones de las virtudes más completas de la especie humana, opuestas a la violencia bajo todas sus formas, son — en el texto de Cervantes — Sigismunda, Persiles y Arnaldo, tendría que poner fin a todas aquellas especulaciones sobre la «concordance» o discordancia entre la naturaleza feroz, la violencia humana y la fe católica, porque son ellos habitantes y por consecuencia representantes de la naturaleza septentrional y de países protestantes. Aunque se pueda que Sigismunda se haga católica al cabo de su viaje, al principio explícitamente no lo es, Cervantes/el narrador calificándola de «medio gentil»,<sup>23</sup> y sin embargo ella posee ya aquella belleza y aquellas virtudes de las cuales emana la luz antes de su posible conversión. También se puede que Periandro sea católico porque declara en un momento en que piensa perder su vida, que muere «en la fe católica cristiana» y en la de su amor por Sigismunda,<sup>24</sup> pero es forzoso constatar que para el resto no manifiesta ninguna preocupación religiosa en todo el transcurso del texto. Pero Persiles es el príncipe de un país protestante. Y por fin queda indudable que uno de los personajes más importantes del texto, venido del norte, Arnaldo, no se ve nunca asociado a alguna práctica o algún pensamiento religioso y aún menos católico. Es sin embargo el príncipe heredero de un país protestante que juega — en aquella época — un papel importantísimo en el conflicto entre catolicismo y protestantismo.

Supongamos pues — nada más que provisionalmente — que Cervantes haya querido decir a sus compatriotas que no se debe condenar a los protestantes y que hay entre ellos individuos dignos de respeto, dignos de ser escuchados, y aún más: dignos de ser aliados (en un periplo europeo, por ejemplo). ¿Como habría podido

---

<sup>22</sup> Molho (1994: 276).

<sup>23</sup> Cervantes (1990: 1059). Véase también Molho (1994: 46-48).

<sup>24</sup> Cervantes (1990: 1030).

hacerlo en un país donde la censura impedía toda publicación en este sentido, sino hablando del espacio protestante como Cervantes lo hace en el *Persiles*? ¿nombrando a las cosas sin nombrarlas? ¿Hacer comprender sin provocar la interdicción? No cabe la más mínima duda: Cervantes no pensaba que haya «concordance» o discordancia entre la naturaleza ambiente, la ferocidad o la noferocidad de la gente y la fe católica lo que puede deducirse del hecho de que existen tantos espacios católicos inhumanos como espacios protestantes civilizados en el mundo septentrional del *Persiles*. Así por ejemplo, Policarpo, rey católico de un reino católico, inspirado por una española hechicera, echará fuego a su palacio y a su capital porque no sabe dominar sus apetitos sensuales: su deseo de poseer a Sigismunda. Y en el reino archi-católico de Irlanda sobreviven leyes tan bárbaras como el *ius primae noctis* que Transila, hija de Mauricio, esposa de Ladislao, no quiere volver a su patria, quitándola más tarde (IV, 8), dicho sea de paso, con su marido y su padre (católico convencidísimo) para «vivir más pacíficamente» en Inglaterra, país que en 1571 había definitivamente dejado de ser católico. Y para terminar: dos de los cuatro españoles que acompañan a Persiles y Sigismunda en Francia y en Italia, buenos católicos según se dice, Bartolomé y Luisa, acabarán su vida como asesinos.

### 6 Sed monja, pero no hagáis voto

Todo esto — ¡desde luego! — no quiere decir que la fe católica quede desconsiderada en el *Persiles*. Ni mucho menos. Pero forzoso es constatar que el asunto de la fe católica se queda muy discreto en el texto, y para una «novela tridentina» la ausencia total de eclesiásticos<sup>25</sup> no dejaría de sorprender. Los peregrinos, en todo caso, se preocupan de todo salvo ir a misa o a confesar. Es en Roma por primera vez, por ejemplo, que Auristela toma algunas lecciones de catecismo donde manifestará incluso un tibio deseo de tomar el velo. Pero contrariamente a lo que se podría pensar precipitadamente, este episodio testimonia menos una vocación religiosa y constituye más bien una crítica de la Iglesia católica. Porque su deseo efímero de tomar el velo se sitúa al terminarse una grave enfermedad. Envenenada, Sigismunda se había hallado a dos dedos de la muerte. Salvada contra toda esperanza, tiene un momento de agotamiento. Y es este agotamiento físico y no una vocación religiosa lo que provoca ese deseo de tomar el velo, causando casi la muerte por desesperación de Persiles. La tentación del velo es implícitamente

<sup>25</sup> El único cura que encontramos en una pequeña iglesia cerca de Valencia tiene más semejanza con un Don Camilo *avant la lettre*, haciendo barricada de su iglesia, reuniendo hombres y armas para defenderla, etc.



suicida y en todo caso hostil a la vida, y apenas recuperada de su estado de agotamiento, Sigismunda rechaza la idea de hacerse monja y se casa con Persiles.

Claro está que los convencidos del «Cervantes tridentino» levantarán sus manos pías al cielo y me acusarán de fabulación, y como no sirve de nada decir a los creyentes que importa leer los textos antes que interpretarlos, dejemos la palabra a la «sin par Sigismunda» que — en Roma — no padece su primera crisis ligeramente histórica. La primera vez que siente una tentación espontánea de tomar el velo es en el reino de Policarpo (III, 4): Allí es la expresión de celos que tiene con respecto a Persiles y a la hija de Policarpo, Sinforosa, expresión que con razón podemos calificar de chantaje. Como más tarde en Roma: Una vez resuelta la crisis, no solamente no pensará más en tomar el velo, pero deduce de esto una lección clara y categórica que comunicará a la hermosa y «bárbara» Costanza. Cuando, en España, su compañera de viaje se casa de manera fulminante con un conde desconocido quien — mortalmente herido — le quiere dejar su título y su fortuna, la joven viuda está tan conmovida que piensa hacer voto de religiosa:

— Yo hago voto [...]

Pero apenas dijo esta palabra, cuando Auristela le dijo:

— ¿Qué voto queréis hacer, señora?

— De ser monja — respondió la condesa.

— Sedlo, y no le hagáis — replicó Auristela —; que las obras de servir a Dios no han de ser precipitadas, ni que parezcan que las mueven accidentes, y éste de la muerte de vuestro esposo quizá os hará prometer lo que después, o no podréis, o no querréis cumplir. Dejad en las manos de Dios y en las vuestras vuestra voluntad, que así vuestra discreción, como la de vuestros padres y hermanos, os sabrá aconsejar y encaminar en lo que mejor os estuviere. Y dése ahora orden de enterrar vuestro marido, y confiad en Dios que quien os hizo condesa tan sin pensarlo, os sabrá y querrá dar otro título que os honre, y os engrandezca con más duración que el presente.

Rindióse a este parecer la condesa [...]<sup>26</sup>

No se tiene que forzar la razón para ver en estas reflexiones sobre el voto religioso una crítica bastante clara de la práctica de reclutamiento para la vida monástica de aquella época, efectuándose sobre todo entre los niños, los «inocentes» que aún no tienen juicio y — por consiguiente — no pueden medir la importancia de sus actos. Esta crítica se ve además completada por la historia del portugués Manuel de Sosa Coitiño quien muere desesperado por el voto que hizo su prometida (I, 10), aunque todo eso no quiera decir que Cervantes se pronuncie en el *Persiles* contra la *vida retirada*. Al contrario, pero, los tres personajes que en el texto se retiran a la

<sup>26</sup> Cervantes (31990: 1011).

*Isla de las Ermitas*, el soldado-caballero francés Renato, su querida Eusebia, dama de la corte, así como el maestro de danza italiano, Rutilio, lo hacen adultos y conscientes de lo que hacen y además sin hacer voto. Esto les permite vivir una vida piadosa y totalmente monacal de su propio arbitrio y, más tarde, reintegrarse a la vida social.

## 7 Los dos Antonios

No pienso que sea absurdo ver en todo esto como un eco de ciertas convicciones erasmistas o incluso protestantes y — en todo caso — reformadoras, convicciones confirmadas por el papel que juegan, en el *Persiles*, «los bárbaros españoles» Antonio padre e hijo de los cuales los intérpretes cervantinos de nuestra era no me parecen haber cogido la función simbólica. Sin embargo, salta a la vista: Son dos Antonios porque hay dos Santos Antonios remitiendo el uno a la Iglesia primitiva y el otro a una de las corrientes reformadoras más importantes de la historia cristiana: la orden de San Francisco de Asís. El uno siendo San Antonio padre, Antonius Abbas (251-356), que vivía en una cueva, expuesto a muchísimas tentaciones (sobre todo sexuales), el otro San Antonio de Padua (1195-1231), nacido en Lisboa, franciscano predicando en el sur de Francia, venerado en España en la persona de un *mozo*, uno de sus atributos siendo la *flor de lis*.

En Cervantes, queriendo significar la continuidad y la epifanía de lo divino en el cambio y en la individualidad terrestres (y al revés), Antonio el Padre y Antonio el Mozo intercambian sus atributos, pero el lector de aquella época no podía no comprender el simbolismo. Antonio el Padre había dejado España vía Lisboa, lugar de nacimiento de Antonio de Padua, para buscar fortuna en otros parajes, desembarcar en la *Isla Bárbara* y regresar a España — de nuevo — vía Lisboa. En la *Isla Bárbara*, Antonio el Padre vive con Antonio el Mozo, su esposa Ricla y su hija Costanza una vida de ermitaño en una cueva, y aun cuando dejan la isla para seguir a Sigismunda y Persiles, continúan vistiéndose de ermitaños o de cristianos primitivos o franciscanos. Ricla, cuyo nombre remite anagramáticamente a las *Clarisas*, orden de religiosas emparentada con los franciscanos (III, 1): «medianamente hermosa, pero extremadamente a lo bárbaro vestida; Costanza, hermosísima y rodeada de pieles; Antonio el padre, brazos y piernas desnudos, pero con pieles de lobos cubierto lo demás del cuerpo: Antonio el hijo, iba del mismo modo, pero con el arco en la mano y la aljaba de las saetas a la espalda».<sup>27</sup> Y para concluir recordemos que Antonio el mozo se ve varias veces inducido en tentaciones como por ejemplo de la parte de Rosamunda, mujer viciosa por antonomasia, y de Zenotia,

<sup>27</sup> Cervantes (<sup>3</sup>1990: 981-982).

hechicera. Por fin, Antonio el Mozo pasará por el sur de Francia donde predicó San Antonio de Padua y donde va a encontrar a su futura esposa cuyo nombre, Feliz Flora, evoca, naturalmente, *flor de lis*.

## 8 Roma católica-latina, o la fusión de los tiempos

Que no se trata de una *ré-écriture* de leyendas de santos se echa de ver en la ironía con que Cervantes hace alusión a la castidad de los santos: Cuando Antonio el Mozo, cogido por terror pánico al acercarse Zenotia concupiscente, le dispara una flecha matando accidentalmente a Clodio el maldiciente, Antonio Padre le exhorta a respetar a los demás y sobre todo a las mujeres amorosas: «Ven acá, bárbaro; si a los que te aman y te quieren procuras quitar la vida, ¿qué harás a los que te aborrecen? Si tanto presumes de casto y honesto, defiende tu castidad y honestidad con el sufrimiento, que los peligros semejantes no se remedian con las armas ni con esperar los encuentros, sino con huir de ellos.»<sup>28</sup>

Pero no se trata de ironía por ironía, y para comprender esto, volvamos otra vez al tiempo histórico de los acontecimientos narrados. Cuando los peregrinos — después de haber aprendido, en la *Isla de las Ermitas*, la muerte de Carlos Quinto — llegan a España, encuentran al polaco Ortel Banedre. Les cuenta como — después de haber pasado muchos años en América — se había vuelto a Castilla cuando Felipe III trasladó su corte a Madrid: Estamos en el año 1606.

¿Error de Cervantes? ¿Inadvertencia? Estas suelen ser — en cuestiones análogas — las respuestas de la exégesis. No me satisfacen. Pienso más bien que se trata de una estrategia narrativa de la cual Cervantes se sirvió ya en el *Quijote* donde los acontecimientos se desarrollan en la actualidad inmediata de principios del siglo diecisiete, pero se presentan como transmitidos por antiguos documentos hallados en archivos y borrados de la memoria de los vivos. Mediante tal fusión, Cervantes aumenta la dimensión del tiempo, reanimando el pasado en el presente, cambiando el presente en pasado futuro. Maurice Molho ha insistido con mucha sutileza en la doble dimensión que posee Roma en el *Persiles*: «Sous la Rome chrétienne, seule apparente, gît la Rome virgilienne. L'une et l'autre sont un seul et même lieu, où religion et pouvoir s'articulent et se confondent en une alliance — ou alliage — impénétrable. La religion n'est plus la même, et le pouvoir a changé de nature. Mais ce qui demeure dans une effrayante stabilité, c'est le rapport des deux catégories, à savoir le spirituel et le temporel, qui ne seraient rien l'un sans l'autre et qui ensemble sont tout, au point que le spirituel est à Rome temporel et que le temporel s'y

<sup>28</sup> Cervantes (<sup>3</sup>1990: 944).

sublime et spiritualise [...] Aussi l'entrée d'Auristèle à Rome inspire-t-elle à un passant [...] une réflexion des plus spirituelles 'Je gagerai, dit-il — que la déesse Vénus revient en cette cité comme aux temps passés, pour voir les reliques de son cher Enée.' Dès ses premiers pas dans Rome, Auristèle y est saluée en divinité païenne protectrice des Enéides. Ainsi la lecture virgilienne des *Travaux de Persille et Sigismonde* permet-elle de rendre à Rome une profondeur qui telle qu'en elle-même la perpétue.»<sup>29</sup>

### 9 Preñada estaba la encina, o la fiesta de la Monda

Lo que parece haber escapado a Maurice Molho es que la revelación de la continuidad cultural en la profundidad del tiempo se confunde en el *Persiles* con la revelación de una continuidad religiosa, y Venus, el Amor, juega un papel fundamental en este conjunto. Cerca de Badajoz, nuestros peregrinos encuentran primeramente a un joven caballero quien les remite una cadena de oro y después una «criatura» recién nacida. Luego, al llegar a las hogueras de algunos pastores, esperando hallar abrigo para la noche, surge una joven mujer mediodesnuda buscando protección con los pastores: «Lo primero, señores, que habéis de hacer es ponerme debajo de la tierra; quiero decir, que me encubráis de modo que no me halle quien me buscare.»<sup>30</sup>

Tan extraño como pueda parecer, la reacción de un viejo pastor sobrepasa aún la extrañeza de esta pregunta: Esconde a la joven mujer — la madre del niño como sabremos más tarde — en «un hueco de un árbol que en una valiente encina se hacía», lo que comentará el narrador poco después con: «Preñada estaba la encina — digámoslo así —; preñadas estaban las nubes, cuya oscuridad la puso en los ojos de los que por la prisionera del árbol preguntaron [...]».<sup>31</sup>

Preñada de una joven mujer que se llama Feliciano de la Voz porque canta muy bien. La última duda con respecto a su identidad se nos quita cuando nuestros peregrinos, acompañados de la joven mujer, visitan a *Nuestra Señora de Guadalupe*. Mientras contemplan «como asombrados» «muletas que dejaron los cojos, ojos de cera que dejaron los ciegos, brazos que colgaron los mancos, mortajas de que se desnudaron los muertos, todos después de haber caído en el suelo de las miserias, ya vivos, ya sanos, ya libres y ya contentos, merced a la larga misericordia de la Madre

<sup>29</sup> Molho (1994: 23-24).

<sup>30</sup> Cervantes (1990: 986).

<sup>31</sup> Cervantes (1990: 987).

de las misericordias»,<sup>32</sup> haciendo todo esto tanta impresión en nuestros peregrinos que «les parecía ver venir por el aire volando los cautivos, envueltos en sus cadenas, a colgarlas de las santas murallas, y a los enfermos arrastrar las muletas, y a los muertos mortajas, buscando lugar donde ponerlas, porque ya en el sacro templo no cabían», se levanta una voz divina: «fué que, puesta de hinojos, y las manos puestas junto al pecho, la hermosa Feliciana de la Voz, lloviendo tiernas lágrimas, con sosegado semblante, sin mover los labios ni hacer otra demostración ni movimiento que diese señal de ser viva criatura, soltó la voz a los vientos y levantó el corazón al Cielo, y cantó unos versos que ella sabía de memoria, los cuales dió después por escrito [...]».<sup>33</sup>

No cabe duda, esta joven española es la ninfa Eco (y viceversa), su identidad confundiéndose como los espacios evocados en el templo-monasterio de *Nuestra Señora de Guadalupe* y en los versos del himno o cántico que sale de su boca, hablando de la creación del mundo, del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la construcción del templo de Salomón, de los árboles que lo adornan, de los «cipreses altos», de las «palmas eminentes», de los «altos cedros», del «cinamomo», del «plátano», terminándose después de la alabanza de la Virgen con el anuncio del Sol:

Ya en las empíreas sacrosantas salas  
el paraninfo alígero se apresta,  
o casi mueve a las doradas alas  
para venir con la embajada honesta [...].<sup>34</sup>

Los tiempos y los espacios del mundo se confunden en una fe, y como desde luego tendré de nuevo que justificarme con los cervantistas incrédulos, dejemos otra vez la palabra a Cervantes mismo. Cuenta él o el narrador como de *Nuestra Señora de Guadalupe* los peregrinos salen para Talavera «donde hallaron que se preparaba para celebrar la gran fiesta de la Monda, que trae su origen de muchos años antes que Cristo naciese, reducida por los cristianos a tan buen punto y término, que si entonces se celebraba en honra de la diosa Venus por la gentilidad, ahora se celebra en honra y alabanza de la Virgen de las vírgenes».<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Cervantes (1990: 994).

<sup>33</sup> Cervantes (1990: 995).

<sup>34</sup> Cervantes (1990: 997).

<sup>35</sup> Cervantes (1990: 998).

## 10 La religiosidad mínima, o el matrimonio por apretón de manos

Sin duda posible, Cervantes reconstruye en su *Persiles* la totalidad del volumen cultural de Europa, señalando la continuidad en la alternancia, la identidad en la alteridad, para hacer ver la unidad de la cultura europea en sus innumbrables diferencias y variaciones. No lo hace por razones arqueológicas, sino porque ve Europa amenazada por las guerras de religión, por el cisma que divide no una Iglesia, sino la fe cristiana, y que amenaza hacer derrumbarse el edificio europeo. Es por esto que muestra lo que une en el espacio y en el tiempo a través de todas las divergencias y que no puede hallarse en los dogmas teológicos. Discípulo de Francisco de Vitoria, el fundador del derecho internacional, Cervantes rechaza la idea de una salvación por la Iglesia o, mejor dicho, por las Iglesias, poniendo al descubierto lo que puede constituir la base de una alianza europea respetándose en la identidad y en la alteridad, y esto es por un lado una ética mínima en el sentido de poder ser compartida por todos, y por otro lado una práctica social fundada en principios de una cortesía operacional.

Al nivel de la religiosidad esto quiere decir que contrariamente a la práctica de las Iglesias y de las sectas, no se trata de acentuar las divergencias, sino de hallar los valores comunes y los parentescos en las religiones de la antigüedad hasta los tiempos modernos. ¿El protestantismo no sería aceptable para un católico? ¿y cómo se hizo entonces la transición de la antigüedad a la era cristiana (la «fiesta de la Monda»)? ¡Acordémonos del cristianismo primitivo (Antonius Abbas)! ¡acordémonos de la reforma franciscana (San Antonio de Padua)! y reconoceremos que el *sumum bonum* religioso es el más pequeño denominador: El catecismo que el «bárbaro Español Antonio» enseñó a su «bárbara Ricla» y — más purgado aún de todo dogma — el catecismo totalmente rudimentario que Sigismunda estudia en Roma y que — absolutamente aceptable para un protestante — constituiría nada más que una caricatura si el *Persiles* fuera una «novela tridentina».

Que se trata de un texto anti-tridentino puede concluirse sin equivocación posible de la cuestión del matrimonio porque el *Persiles* es un texto de matrimonios.<sup>36</sup> En la *Isla de los pescadores*, Auristela se adelanta al sacerdote y a las «católicas ceremonias» casando ella-misma a dos parejas:

Llevaba asidas de las manos a Selviana y a Leoncia, y, puesta encima del teatro donde el tálamo estaba, llamó e hizo llegar junto a sí a Carino y a Solercio. Carino llegó temblando y confuso [...] y

<sup>36</sup> Para el problema del matrimonio en Cervantes véase Marcel Bataillon: «Cervantès et le mariage chrétien», en: *Bulletin Hispanique* 49 (1947), págs. 129-144; y el estudio completamente erróneo de Robert V. Piluso: *Amor, matrimonio y honra en Cervantes*, Nueva York: Las Américas, 1967.

estando ya el sacerdote a punto de darles las manos y hacer las católicas ceremonias que se usan, mi hermana hizo señales que la escuchasen; luego se extendió un mudo silencio por toda la gente, tan callado, que apenas los aires se movían. Viéndose, pues, prestar grato oído de todos, dijo en alta y sonora voz: 'Esto quiere el cielo.' Y tomando por la mano a Selviana, se la entregó a Solercio, y asiendo de la de Leoncia, se la dió a Carino. «Esto, señores — prosiguió [Sigismunda] [...] — es, como ya he dicho, ordenación del cielo, y gusto no accidental, sino propio de estos venturosos desposados, como lo muestra la alegría de sus rostros y el sí que pronuncian sus lenguas.<sup>37</sup>

Feliciano de la Voz y Rosanio se casan dándose las manos, matrimonio demostrativamente confirmado después delante de la iglesia *Nuestra Señora de Guadalupe* donde las ceremonias religiosas son explícitamente declaradas secundarias. Con la ocasión de una boda campesina, el deseo de uno de los suegros que su hija se case con la bendición de la Iglesia queda rechazado como algo de moda (más tarde se lo califica incluso de «niñerías»), y cuando, por fin, este padre está de acuerdo con la costumbre usual, la gente aplaude porque «ha hablado como un viejo»: «Dénse estos niños las manos, si es que no se las han dado hasta ahora, y queden para en uno como lo manda la Santa Iglesia nuestra madre, y vamos con nuestro baile al olmo, que no se ha de estorbar nuestra fiesta por niñerías.»<sup>38</sup> Costanza se casa con su conde herido a muerte delante de testigos, pero sin asistencia de un sacerdote. Ruperta y Croriano no hacen otra cosa para casarse que darse las manos, y para que el lector lo entienda, Cervantes no deja de dar informaciones sobre esta manera de casarse según la vieja costumbre: «Testigos fueron de estos abrazos y de las manos que por esposos se dieron, los criados de Croriano, que habían entrado con las luces»; «salió el rumor del nuevo desposorio» a las orejas de los peregrinos; «Levantáronse los novios antes que entrasen los peregrinos [...]»; «Periandro, Auristela, Costanza y Antonio, su hermano, hablaron a los desposados [...]»; «estas bodas», etc.<sup>39</sup> Andrea Marulo e Isabel Castrucho se dan las manos, y se quedan casados contra la voluntad de sus familias, y por fin los mismos Persiles y Sigismunda se casan dejando a Maximino, agonizante, que junte sus manos, «frontero del templo de San Pablo, en mitad de la campaña rasa».<sup>40</sup>

La cantidad impresionante de bodas contratadas por simple apretón de manos ya impide creer que se trate de casualidad o de algo sin importancia, y aún menos si se tiene en cuenta que Periandro está perfectamente enterado de las costumbres de matrimonio. Declara — pensando probablemente en el derecho romano<sup>41</sup> — que «en

<sup>37</sup> Cervantes (³1990: 949).

<sup>38</sup> Cervantes (³1990: 1006-1007).

<sup>39</sup> Cervantes (³1990: 1036-1037).

<sup>40</sup> Cervantes (³1990: 1078).

<sup>41</sup> Véase Jane F. Gardner: *Frauen im antiken Rom: Familie, Alltag, Recht*, Munich: C. H. Beck, 1995.

otras religiones que la cristiana» «los matrimonios son una manera de concierto y conveniencia, como lo es el de alquilar una casa u otra alguna heredad»,<sup>42</sup> de donde saca argumentos para disuadir a Ortel Banedre (como también al rey Leopoldio) de vengarse de su mujer infiel. En efecto, todos estos discursos sobre el matrimonio «natural» y su validez como también sobre su calidad de contrato económico en otras sociedades deben de leerse sobre el fondo de los decretos matrimoniales decididos en el Concilio Tridentino, según los cuales las bodas tenían que concluirse delante de un sacerdote y conforme al ritual eclesiástico.

### 11 Hospitalidad y cortesía

La búsqueda de denominadores comunes culturales, mentales y religiosos a través del tiempo llevaba consigo una tolerancia fundamental con respecto al otro porque la alteridad de la cual se quiere tener noticias (presentación del individuo — viajero, extranjero — y cuento de su destino) se hace enriquecimiento del individuo que se añade a su estado de extranjero. Esto explica también por qué no hay individuos de otras culturas o civilizaciones incluso lejanas que no sean integrables como, por ejemplo, Ricla la bárbara, o entre los «moriscos» Rafala y el jadraque Jarife, tío suyo, cerca de Valencia. Y es sobre este fondo que la cortesía revela toda su importancia como instrumento de comunicación y de comercio internacional, capaz de reunir en un solo concepto europeo las sociedades más primitivas y las más avanzadas que se hallen en Europa. En pocas palabras: Todas (o casi todas) las naciones europeas ofrecen las unas a las otras una hospitalidad según su modelo. El inventario que nos ofrece Cervantes parece más bien inspirado por Homero que por Virgilio: arcaísmos en la hospitalidad de los pueblos septentrionales más incultos y en la «remuneración» que consiste sobre todo en la presentación de sus orígenes familiares y en la narración de sus viajes. Sin embargo, más se baja hacia el sur, más estas formas arcaicas ceden delante de toda una panoplia de instituciones «turísticas» («mesones», «posadas», «caserías», casas por alquilar etc.), sin que por esto la hospitalidad primitiva y espontánea se pierda enteramente (alojamiento sin pagar en casa de aldeanos o ciudadanos o en cabañas de pastores; invitación a compartir la comida frugal etc.): «¿Hay por ventura, señor, en este lugar, hospital de peregrinos?», pregunta Antonio el Bárbaro a su padre, evocando el espacio antiguo de la hospitalidad bajo la protección divina y más exactamente de Zeus / Júpiter, y el padre quien no lo reconoce, le responde:

---

<sup>42</sup> Cervantes (<sup>3</sup>1990: 1004).



«Según es cristiana la gente que le habita [...], todas las casas de él son hospital de peregrinos ...»<sup>43</sup>

Mientras más se baja hacia el sur, más el viaje se asemeja al turismo moderno, lo que no quiere decir que el turismo sea desconocido en el norte de la Europa de entonces; los primeros turistas auténticos a quienes encontramos en el *Persiles* son unos ingleses que vuelven de un viaje a España y de los cuales habla Antonio el padre.<sup>44</sup> También nuestros peregrinos — en su mayoría gente septentrional — practican el turismo, desde Lisboa a Roma donde, por ejemplo, visitan las iglesias. Pero independientemente de las estructuras logísticas o de los parajes (salvajes o clementes), es la cortesía, íntimamente ligada con la retórica y con los principios fundamentales de la ética (pragmatismo moral, racionalismo, religiosidad moderada) que no solamente permite un primer comercio, sino una alianza durable con los otros y sobre todo con los representantes de las demás naciones, sean huéspedes o compañeros de fortuna o profesionales del turismo. Movilidad (de la cual hace parte la capacidad de hablar o de comprender idiomas extranjeros), cortesía y discreción — el viajero no debe prolongar demasiado su estancia: en España, por ejemplo, nuestros peregrinos se quedan raras veces más de cuatro días en un mismo lugar — garantizan acuerdo y supervivencia incluso en las tierras más bien salvajes, incluso en medio de la barbarie ... por lo menos hasta que una erupción de violencia haga necesario el empleo de otros métodos como la astucia, la mentira, la fuerza física, métodos empleados por nuestros peregrinos solamente en casos de extrema urgencia.

## 12 La cruz de la razón, o el sentido de un periplo

Llegados al cabo del periplo, volvámonos al punto de partida y preguntémonos otra vez si este texto puede ser el testimonio de una conversión de Cervantes al catolicismo dogmático, una «obra tridentina». Hemos visto que — lógicamente — los personajes principales Persiles, Sigismunda y Arnaldo son: un (eventual) católico moderado a quien no vemos jamás practicar la religión, una protestante tal vez conversa a un catolicismo extremadamente «moderado», y un protestante, lo que

---

<sup>43</sup> Cervantes (1990: 1008).

<sup>44</sup> Cervantes (1990: 881): «me embarqué en una nave que estaba con las velas en alto para partirse a Inglaterra, en la cual iban algunos caballeros ingleses que habían venido, llevados de su curiosidad, a ver a España, y habiéndola visto, toda, o, por lo menos, las mejores ciudades de ella, se volvían a su patria».

confirmaría la opinión de Werner Krauss según la cual, en el *Persiles*, se trataría de una especie de acercamiento entre catolicismo y protestantismo.<sup>45</sup>

En realidad, sin embargo, Cervantes va mucho más allá. Como lo ha mostrado Maurice Molho, la estructuración intelectual del espacio cultural está fundada en el racionalismo de aquella época, de Pomponazzi sobre todo, y representado en el *Persiles* por cuatro sabios formando — por el simbolismo del número — una cruz no religiosa, una cruz de la razón humana extendida sobre toda Europa: el mismo Persiles, Antonio el Bárbaro, Mauricio y el astrólogo judiciario español Soldino quien reside en Provenza.<sup>46</sup> Haber identificado Molho esta figura de la sabiduría humana en forma de cruz es tanto más convincente cuanto no conocía mi análisis de la doble novela *El casamiento engañoso/El coloquio de los perros* en la que he identificado la misma figura en la cruz que forman los cuatro locos, es decir los cuatro pensadores sistemáticos en la «psiquiatría» (el manicomio) del *Hospital de la resurrección* en Valladolid.<sup>47</sup> Pero mientras que en *El coloquio de los perros*, la cruz significa la desesperación y la falta de certidumbre humana, la cruz formada por la razón humana en el *Persiles* señala la esperanza que — sin duda — habrá facilitado la gran despedida de Cervantes al terminar su texto.

Es bajo esta cruz de la razón que se sitúa, en el *Persiles*, la cuestión de la religión, de la moral y de la cortesía, formando un conjunto indisoluble: la cuestión de la identidad cultural europea. Esta figura explica el fin del texto. Cuando los peregrinos llegan a Lisboa, Sigismunda, feliz de pisar de nuevo tierra, manifiesta su deseo de terminar este viaje a pie. Este deseo se ve doblado por el deseo de llegar lo más

<sup>45</sup> Sin embargo, la conclusión de Krauss me parece algo dudosa: «Zweifelloos bietet nach der Meinung von Cervantes nur ein geläuterter Katholizismus die Gewähr für die humanistische Vollendung der Menschenwelt. Dieser tritt den unbestimmten christlichen Lebensformen entgegen, wie sie in den Reichen des atlantischen Nordens vorwalten. Für Cervantes verkehrt sich damit die wirkliche Reihenfolge, nach welcher aus dem Katholizismus der Protestantismus hervorgegangen ist, in ihr Gegenteil, als wäre das Nicht-mehr-katholisch-Sein ein Noch-nicht-katholisch-sein-Können» (Krauss 1966: 145). No estoy totalmente de acuerdo, porque el personaje de Arnaldo, príncipe de Dinamarca, volviendo a su patria para casarse con una no católica y para gobernar sobre un pueblo protestante, no permite esta conclusión tan llana. Me parece más bien que el punto de enfoque (o el fundamento ético para la práctica social) sea múltiple: el racionalismo renacentista (Erasmus, Pomponazzi) y el relativismo religioso, resultado de la historia cultural europea, que no permite reglamentación o supremacía institucional. Arnaldo, príncipe protestante, tiene el mismo valor que Persiles, príncipe (tal vez) católico.

<sup>46</sup> Molho (1994: 29-33, 50-68, 33).

<sup>47</sup> Michael Nerlich: «On the Philosophical Dimension of *El casamiento engañoso* and *El coloquio de los perros*», en: Michael Nerlich / Nicholas Spadaccini (eds.): *Cervantes's «Exemplary Novels» and the Adventure of Writing*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1990 (Hispanic Issues; 6), págs. 247-329.

rápidamente posible a la Ciudad Eterna. Por esto no demoran en ningún lugar, no entrando ni siquiera en las grandes ciudades.

Pues bien, llegados a Barcelona, se les ofrece la posibilidad de ir gratuitamente en un navío al puerto más cerca de Roma. Pero a pesar de su deseo de llegar lo más rápidamente a Roma, rechazan esta oferta y continúan su camino por Perpiñán y, después, el sur de Francia. Ostensiblemente, Cervantes ha querido llamar nuestra atención sobre este camino mucho más largo y mucho más fatigoso, lo que tendría que incitarnos a meditar las razones de su decisión. La elección de Perpiñán como etapa de su camino remite a los dos Antonios y a la evocación del cristianismo primitivo y la reforma franciscana. Porque Perpiñán juega un papel muy importante en la historia de la Iglesia cristiana. En 1415 tuvo lugar un encuentro entre el papa Benedicto XIII, mejor conocido bajo el nombre de Pedro de Luna, y Sigismundo, rey de Alemania y emperador romano. Sigismundo, quien ha bien podido dar su nombre a la «sin par Sigismunda», había ido a Perpiñán después del Concilio de Costanza para negociar — en vano — el fin del cisma de la Iglesia católica de aquella época, cuando había un papa en Roma y otro — español — en Aviñón.

Pero se puede pensar que hay todavía otra razón, complementaria a esa otra. Acordémonos que estamos no solamente en 1560, pero también en 1606, y acordémonos además que las tres hermosas damas francesas querían — al principio — irse a París antes de decidirse a acompañar a nuestros peregrinos a Roma. ¿No sería porque: «une messe vaut bien Paris»? Sea como fuere: Consta que es una «escuadra» escandinava, española y — en mayor parte — francesa, o para decirlo de otra manera: una tropa de protestantes y católicos de diversas corrientes, pero todas moderadas, que llega finalmente a Roma. ¿Para hacer qué? Para después volver a sus países respectivos. Pero vuelven de otro modo y por otros fines: Arnaldo, príncipe protestante irreprochable, vuelve a Dinamarca para reinar en su país protestante, casado con una protestante o «medio gentil»: Eusebia, hermana de Sigismunda. Persiles y Sigismunda en cambio, modelos de perfección humana, vuelven moderadamente católicos para reinar en sus países protestantes reunidos.

En 1593, Enrique IV, rey de Francia, protestante, se convirtió al catolicismo porque «Paris vaut bien une messe». Y Enrique IV gobernó, rey católico y protestante, un pueblo católico y protestante, unido bajo el signo de la tolerancia. *Voilà*: me parece que era éste el «mensaje» que Cervantes quería hacer pasar, y que sus contemporáneos no podían no entender: un «mensaje» para la Europa de todos los tiempos, la Europa a venir, la nuestra.

### Epitafio, o muerte y resurrección de un texto

Al final de este ensayo, claro está, ciertos lectores se preguntarán con justa razón si fuera posible que «nadie» — hasta hoy — haya «entendido» el texto de Cervantes, y seguramente habrá quien hable de arrogante o presumido y de otras cosas más con respecto a mi lectura. A esto, desde luego, podría oponer que (insuperablemente) más arrogante me parece calificar *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* de producto de «debilidad senil», o de hablar del texto sin haberlo leído como resulta — por ejemplo — de informaciones sobre una resistencia de las familias respectivas al matrimonio entre Persiles y Sigismunda. Más seriamente, sin embargo, diría que no cabe duda de que desde un punto de vista de comprensión histórica del funcionamiento comunicativo de las obras en su época (inclusive del funcionamiento comunicativo de sus formas o, mejor dicho, de la función comunicativa de los signos artísticos que son las obras literarias) — hoy día (y después de los trabajos de la investigación cervantista desde Rudolph Schevill o Américo Castro) — hemos llegado a un mejor entendimiento de los textos de Cervantes (y de otros autores más) que — por ejemplo — el siglo diecinueve.

Esta comprensión histórica no debe confundirse con otros tipos de entendimiento subjetivo o intuitivo al nivel de la recepción por lectura individual, por ejemplo, o por adaptación dialogal en la producción artística que no necesita forzosamente reflexión histórica (¡que necesidad sería oponer a la lectura de Cervantes por Borges una lectura históricamente «correcta»!). Pero en la realidad del proceso de recepción las diversas esferas pueden confundirse y se confunden habitualmente (las novelas de Umberto Eco siendo monumentos de fusión de estas dimensiones de comprensión histórico-semiótica y de adaptación subjetiva y transformadora de otros textos), la subjetividad quedándose siempre dependiente del saber y sentir colectivos de la sociedad.

Con esto es evidente que la comprensión de los textos en la época de su producción — cuando el autor quería entrar en un diálogo directo con su público — fue diferente de la comprensión de esos mismos textos en tiempos posteriores, y — véase arriba — como me parece imposible que el éxito enorme que tuvo el *Persiles* en la primera mitad del siglo diecisiete (no solamente en países católicos) sea debido a su (imaginario) valor de libro tridentino edificante o a sus aspectos meta-textuales (de diálogo con El Pinciano, por ejemplo), supongo que los lectores de aquella época hayan tenido otro acceso al texto que después se perdió. Por consiguiente, nuestro trabajo de «intérprete» — que se asemeja en esto al trabajo del arqueólogo — debe tener por objetivo facilitar — en la medida de lo posible — la comunicación entre el lector de hoy y la obra en su significación originaria en el tiempo de su producción

y/o de sus significaciones «secundarias» (o sucesivas) en la recepción en tiempos posteriores. En otras palabras: Nuestro trabajo consiste en gran parte en la reconstrucción (siempre aproximativa, nunca acabada) del volumen semántico (o significativo) que el texto tuvo en el momento de su producción como palabra compleja en el discurso de aquella época, y — en el caso concreto del *Persiles* — en hallar el acceso al texto que tuvieron los contemporáneos de Cervantes y que después se perdió.

Esto no quiere decir que la función comunicativa que el texto ha cumplido realmente en la época de su producción sea siempre la más importante: los *Ensayos* de Montaigne, por ejemplo, tuvieron ciertamente más importancia filosófica y política en el siglo diecisiete y sobre todo en el dieciocho que en la época de su producción, y, por consiguiente, el análisis del funcionamiento de un texto puede ser más importante con respecto a una recepción ulterior. Pero el caso del *Persiles* es diferente. Al éxito internacional inmediato del texto corresponde — a pesar del juicio favorable del primer biógrafo de Cervantes, Gregorio Mayans y Siscar (1738) — una continua pérdida objetiva de función comunicativa desde mediados del siglo diecisiete, algo retardada a finales del siglo dieciocho por el interés que ciertos románticos tuvieron — en el conjunto del interés general por el autor del *Quijote* — también por *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Este interés romántico por el *Persiles*, sin embargo, ya no era fundado en su funcionamiento como palabra en el proceso comunicativo de la época de Cervantes, sino en la proyección de valores estéticos y filosóficos del romanticismo en la obra cervantina, como nos lo muestra Friedrich Schlegel en su reseña de la traducción del *Quijote* por Tieck, publicada en 1799 en el *Athenaeum*: «El *Persiles*, oscuro de colores, [...] se extiende despacio y casi pesadamente a través de la riqueza de sus extraños enlaces de la lejanía del más oscuro septentrión hacia el cálido mediodía y se termina armoniosamente en Roma, centro magnífico del mundo culto. Es el fruto más tardío, casi demasiado maduro, pero — a pesar de todo — todavía fresco y aromáticamente perfumado de este amable ingenio en cuyo último aliento poético respiraba aún juventud eterna.»<sup>48</sup>

Al desaparecer este interés «subjetivo» romántico sin reemplazo por otro semejante interés «subjetivo», el *Persiles* — privado de su funcionamiento semántico de

---

<sup>48</sup> *Athenaeum: eine Zeitschrift 1798-1800*, ed. Curt Grützmacher, Reinbek: Rowohlt, 1969, 2 vols., vol. 2, pág. 123: «Der dunkelfarbige *Persiles* dagegen zieht sich langsam und fast schwer durch den Reichtum seiner sonderbaren Verschlingungen aus der Ferne des dunkelsten Nordens nach dem warmen Süden herab und endigt freundlich in Rom, dem herrlichen Mittelpunkt der gebildeten Welt. Es ist die späteste, fast zu reife, aber doch noch frisch und gewürzhaft duftende Frucht dieses lebenswürdigen Geistes, der noch im letzten Hauch Poesie und ewige Jugend atmet.» (Traducción española: M. Nerlich).

palabra en el discurso de su época — se quedó no solamente como cuerpo extranjero en el presumido paisaje intelectual y artístico de Cervantes, determinado — para los intérpretes — por el *Quijote*, pero inclusive empezó a estorbar a los intérpretes profesionales (universitarios, críticos literarios, ensayistas) que nacieron como categoría social a finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve. Para disimular que no sabían qué pensar del *Persiles*, declararon que se trataba de una obra malograda, buscando desde ahora en adelante explicaciones para el menosprecio en que lo tenían y siguen teniéndolo de antemano (por los prejuicios heredados). Así leemos ya en la extraordinaria *Historia de la poesía y retórica española y portuguesa* de Friedrich Bouterwek, la primera historia de la literatura española en un sentido moderno, publicada en 1804: «La novela *Persiles y Sigismunda*, terminada por Cervantes inmediatamente antes de morir, se puede considerar como un apéndice interesante a sus demás obras. Además de la más pura sencillez, lengua y narración en esta novela poseen lustre y rara precisión. Pero la idea de parecida novela ya no merecía nueva realización. Al cabo de su gloriosa carrera, Cervantes quería imitar a Heliodoro. Ha continuado con las situaciones interesantes, pero el conjunto no es mucho más que un relato romántico de un viaje demasiado rico en aventuras espantosas por mar y por tierra, pero monótono con la más monstruosa mezcla de geografía e historia auténticas y fantaseadas, ejecutado en la segunda parte, en la cual la escena se traslada a España e Italia, en la manera de novelas que no armoniza mucho con el espíritu de la primera parte.»<sup>49</sup>

Con esto, el juicio de la crítica moderna — combinándose hasta el día de hoy con fantasías del tipo schlegeliano (del *Persiles* que se termine «armoniosamente en Roma») — queda establecido, como lo prueba — entre infinitos ejemplos posibles — el artículo «Cervantes» en el *Meyers Konversations-Lexikon* de 1894. Por excelente que sea este artículo, del *Persiles* no sabe referir otras cosas que aquellas «modernas»

---

<sup>49</sup> Friedrich Bouterwek: *Geschichte der spanischen und portugiesischen Poesie und Beredsamkeit*, in: *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 3, Gotinga: Johann Friedrich Röwer, 1804, pág. 359: «Der Roman *Persiles und Sigismunda*, den Cervantes kurz vor seinem Tode zu Ende brachte, ist als ein interessanter Nachtrag zu seinen übrigen Werken anzusehen. Sprache und Darstellung haben in diesem Romane besonders, bei der reinsten Simplizität, eine seltene Präcision und Politur. Aber die Idee eines solchen Romans war keiner neuen Ausführung werth. Cervantes wollte am Ende seiner glorreichen Laufbahn noch den Heliodor nachahmen. Das Interesse der Situationen hat er auch hier behauptet; aber das Ganze ist doch nicht viel mehr, als eine *romantische Reisebeschreibung*, reich genug an schrecklichen Abenteuern zu Wasser und zu Lande, aber in der ungeheuersten Mischung wahrer und fabelhafter Geographie und Geschichte monoton, und in der zweiten Hälfte, wo die Scene nach Spanien und Italien verlegt wird, in der Novellen-Manier ausgeführt, die mit dem Geiste der ersten Hälfte nicht recht harmoniert.» (Traducción española: Michael Nerlich.)

que citamos — como ejemplos de falsa apreciación — al principio de nuestro ensayo: «*Los trabajos de Persiles y Sigismunda* son una larga novela, sobrecargada con episodios, que ya no tiene otro interés para nosotros que el histórico-literario aunque su autor la haya tenido por su mejor creación.»<sup>50</sup>

Esta situación se complicó con el rechazo ideológico de la obra cervantina por ciertos críticos españoles, rechazo que empezó ya en el siglo dieciocho con la acusación (formulada entre otros por Blas Antonio de Nasarre Ferriz<sup>51</sup> y — de otra manera y contra Nasarre — por Juan Maruján<sup>52</sup>) según la cual Cervantes — con su *Quijote* y ciertas de sus comedias — habría querido ridiculizar a la nación española. Por curiosa que haya sido esta acusación, nunca desapareció enteramente de la discusión y hasta preludió al debate no mucho menos curioso de nuestro siglo, en el cual los Unamuno, Ortega y Gasset y otros Ramiro de Maeztu meditaron sobre el *Quijote* como expresión del alma española, de su energía o de su decadencia.

Más importante para nuestro asunto la polémica de Menéndez Pelayo — admirador de un Cervantes poeta intuitivo — contra un Cervantes teórico (filósofo, científico, «preceptista») y — de paso — contra Mayans y Siscar con su alabanza del *Persiles*: Para Menéndez Pelayo *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* — lo vimos — eran un producto hasta «pueril», juicio con el cual dejó una enorme hipoteca a la crítica cervantista (sobre todo española) que — para salvar el texto — se veía o se sentía obligada de alabar o de subrayar lo que — pretendidamente — distingue el *Persiles* de las demás obras de Cervantes y sobre todo del *Quijote*: su catolicismo tridentino. Y con este error fundamental se perdió definitivamente el acceso al funcionamiento comunicativo del texto, fenómeno tanto más fascinante cuanto prueba de manera irrefutable que no basta la calidad estética por sí misma para juzgar del valor de una obra literaria. Dicho en otros términos: Para la justa apreciación de una obra literaria hace falta — además de la admiración por su calidad estética — la comprensión de su funcionamiento comunicativo (o social) en el discurso (por lo menos) de su época.

Porque — como lo muestran también las citas aquí alegadas — con respecto al valor estético del *Persiles* (o al «arte de narrar» de Cervantes), la crítica literaria parece no haber nunca tenido dudas. Lo que — ostensiblemente — resultó problemático para ella, era su incapacidad de descubrir en el texto un «mensaje» o

<sup>50</sup> Meyers *Konversations-Lexikon*, Leipzig; Viena: Meyer, 1894-1897, 17 vols., vol. 3, pág. 966 (traducción española: Michael Nerlich).

<sup>51</sup> Véase Michael Nerlich: «On Genius, Innovation and Public: The «Discurso crítico» of Tomás de Erauso y Zavaleta (1750)», en: *Hispanic Issues* 1 (1987), págs. 201-227.

<sup>52</sup> Véase Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, 5 vols., vol. 3, págs. 248-249.

«sentido» importante, o — como diría yo — de definir su valor semántico de palabra en el discurso dialogal de la época. La crítica ya no logró explicar para qué Cervantes había escrito el *Persiles*, incapacidad que se inscribe en el contexto de la pérdida de un saber colectivo que — con respecto al *Persiles* — hasta hoy no se ha recuperado enteramente. Esta pérdida colectiva del acceso al texto puede inclusive fecharse: Es el año de la paz de Westfalia 1648 que puso fin a la comprensión colectiva e inmediata del texto. Acordémonos otra vez: La Europa del *Persiles* está — desde dentro — amenazada de destrucción por el cisma de la religión cristiana y por las catástrofes que resultan de él (contrarreforma y su dogmatismo, disolución de las instituciones culturales/religiosas y políticas, guerras de religión entre protestantes y católicos, guerras civiles, piratería de *merchant adventurers*, corrupción moral y depravación de las costumbres sobre todo palpable en la Roma de las cortesanas y de los malhechores, es decir: de la época de Cervantes y de su *Persiles*), y de fuera por el mundo no europeo: el Islam. A este caos, Cervantes opone la visión de una Europa unida en la aceptación del pasado religioso y cultural común así como en la elaboración de una ética (supra-religiosa) fundada en la práctica del hombre europeo móvil y tolerante (aceptación del otro, respecto entre los sexos, aprendizaje de lenguas, negocio pacífico, viajes turísticos para mayor instrucción y formación cultural, racionalismo y cortesía, etc.).

Ahora bien: a lo más tarde desde la paz de Westfalia, concluida en Münster y Osnabrück y confirmando la paz religiosa de Augsburgo así como la igualdad de derechos de las religiones cristianas (inclusive de los reformados y calvinistas), la formación de las naciones modernas como instancias de estabilidad internacional, la constante reducción del poder secular de las religiones y la fe en soluciones racionales de problemas y conflictos políticos, sociales y culturales (resultado de la Ilustración y de la idea de progreso, hallando su continuación en el positivismo del siglo diecinueve y en la automatización tecnológica de la producción material en el siglo veinte) hacen que los lectores del *Persiles* pierden la posibilidad de identificación de sus problemas con los problemas discutidos en el texto cervantino. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* — texto, sin embargo, absolutamente racional y hasta iluminado — se hacen tan incomprensibles que los críticos — contra toda evidencia textual — los llaman «novela tridentina» y que Menéndez Pelayo — consciente de que no son «tridentinos» — se atreva inclusive a llamarlos producto de «debilidad senil».

Hacía falta otra crisis fundamental de Europa para que las catástrofes y los conflictos expuestos en el *Persiles* revelen su incesante actualidad. La Europa de hoy, desgarrada por guerras civiles y tensiones étnicas y dominada por nuevos *merchant adventurers* más rapaces que los «cosarios» de entonces, se ve de nuevo amenazada



de inestabilidad y de caos, y esto tanto más cuanto lo que ayer parecía garantizar estabilidad, las naciones, empieza a disolverse sin que se sepa para qué nuevas formas de organización social o para qué nueva identidad mental y cultural europea. La religión cristiana ya no jugando ningún papel estabilizador mayor, el Islam, al revés, en su versión de «fundamentalismo» dogmático sigue amenazando la Europa inestable de hoy como lo hizo ya — según el *Persiles* — en la época de Cervantes. En otras palabras: la experiencia de la Europa de hoy nos pone en condición de comprender de nuevo el funcionamiento del texto cervantino como palabra importantísima en el diálogo político, filosófico y cultural de su época y — visto que Europa se halla, hoy día, en una situación no solamente análoga, pero (por la ausencia del cimiento de una ética pragmáticamente cristiana) aún más dramática que en aquella época — en el diálogo con nosotros. Casi no se ha dado ni un paso desde la época del *Persiles*: Ninguno de los problemas expuestos en el texto habiendo hallado hasta hoy una solución suficiente o definitiva, descubrimos que no solamente se trata de un texto de suma actualidad, pero del texto de Cervantes que — de repente — se revela ser tal vez el más cercano de nuestra «sensibilidad». Enterrados por la crítica de los siglos diecinueve y veinte, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* resucitarán para el siglo veintiuno.



## **Direcciones de los autores**

Prof. Dr. Jean Canavaggio, Casa de Velázquez, Calle de Paul Guinard, 3, Ciudad Universitaria, E-28040 Madrid.

Prof. Dr. Aurora Egido, Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filología Española, Calle Pedro Cerbuna, 12, E-50009 Zaragoza.

Prof. Dr. Ottmar Hegyi, Luisenstraße 11, D-61231 Bad Nauheim.

Prof. Michel Moner, Université de Toulouse-Le-Mirail, 5, allées Antonio Machado, F-31058 Toulouse Cédex.

Prof. Dr. Michael Nerlich, Technische Universität Berlin, Institut für Romanische Literaturwissenschaft, Ernst-Reuter-Platz 7, D-10587 Berlin.

Prof. Dr. Hans-Jörg Neuschäfer, Universität des Saarlandes, FR 8.2 — Romanistik, Postfach 15 11 50, D-66041 Saarbrücken.

Dr. Caroline Schmauser, Technische Universität Berlin, Institut für Romanische Literaturwissenschaft, Ernst-Reuter-Platz 7, D-10587 Berlin.

Prof. Dr. Christoph Strosetzki, Romanisches Seminar der Universität, Spanisch-Portugiesisch-Lateinamerikanische Abteilung, Bispinghof 3 A, D-48143 Münster.

Prof. Dr. Monika Walter, Technische Universität Berlin, Institut für Romanische Literaturwissenschaft, Ernst-Reuter-Platz 7, D-10587 Berlin.





*„Y respondía Sancho:—¡Bon compaño, jura Di!— y disparaba con una risa que le duraba una hora...”*  
*Sancho prorrumpía en risas en el opulento banquete que celebraba con Ricote, morisco y antiguo vecino, que tonía „máe do cristiano que de moro”. Pero su alegre tolerancia para con el expulsado se mantendría dentro de márgenes bien definidos. No revelaría a nadie el retorno clandestino del tendero, pero tampoco le ayudaría a desenterrar su tesoro —así como Ricote se demoraría en aceptar los amores de su hija con un cristiano viejo. La escena del Quijote muestra con qué sutileza supo extraer Cervantes una opción por „la libertad de consciencia” y el respeto al otro de la situación de progresiva intolerancia de su época. Asimismo nunca olvidaría la fuerza real de que gozaban prejuicios y estereotipos en el mero afán por sobrevivir de cada uno de sus conciudadanos.*  
*En un coloquio celebrado en el Berlín multicultural de los años noventa, cervantistas de diferentes países de Europa y de los Estados Unidos discutieron de qué manera ofrece aún la obra cervantina ideas y perspectivas para un manejo más abierto de las situaciones conflictivas en las culturas de hoy.*